

PHILOSOPHICA

PHILOSOPHICA

**Revista do Departamento de Filosofia
da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa**

Director: Joaquim Cerqueira Gonçalves

Editor: Leonel Ribeiro dos Santos

Conselho de Redacção: Adriana Veríssimo Serrão, J. Viriato Soromenho
Marques, Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro Alves

Proprietário do título: Departamento de Filosofia da Faculdade de
Letras da Universidade de Lisboa

ISSN: 0872-4784

Edição: Edições *Colibri* / Departamento de Filosofia
da Faculdade de Letras de Lisboa

Distribuidor: SODILIVROS

Capa: Ricardo Moita

Depósito Legal: 62 557/93

Composição, impressão e acabamentos: Colibri – Artes Gráficas

Tiragem: 1.000 exemplares

Preço de Capa: 1.500\$00

Assinatura (3 números): 3.500\$00

Assinatura para Professores e Estudantes: 3.000\$00

Os assuntos relativos a assinaturas devem ser tratados com

Edições *Colibri*

Faculdade de Letras – Cidade Universitária 1699 – Lisboa Codex

A correspondência relativa a colaboração, permuta, oferta de publicações, etc.
deve ser dirigida a:

Philosophica

Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Cidade Universitária

P – 1699 – Lisboa Codex

Acabado de imprimir em Abril de 1993

Solicita-se permuta

On demande l'échange

Man bittet um Austausch

Exchange requested

Este número foi subsidiado pela JNICT

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	3
-------------------	---

ARTIGOS

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES – O REGRESSO ÀS ARTES Joaquim Cerqueira Gonçalves	5
A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA. SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO José Barata-Moura	13
JUSTIÇA E <i>SENTIDO DA TERRA</i> Viriato Soromenho Marques.....	31
PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA METAFÓRICA DO REAL José Trindade Santos	45
APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE Mafalda de Faria Blanc.....	69
O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA Leonel Ribeiro dos Santos	89
O NIILISMO DE MERLEAU-PONTY Isabel Clemente	113

ESTADO DA QUESTÃO

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA MAIS RECENTE (1988-1993) Adriana Veríssimo Serrão.....	123
---	-----

RECENSÕES

EMMANUEL LEVINAS, <i>Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre.</i>	
Cristina Beckert	143
CLÉMENT ROSSET, <i>Principes de Sagesse et de Folie.</i>	
Carlos João Nunes Correia	146
PLATÃO, <i>Ménon</i>	
Maria José Figueiredo	149

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

NÓTULA SOBRE OS OITENTA ANOS DE ENSINO DA FILOSOFIA NA FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA	
Pedro Calafate	151
ACTIVIDADES DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA.....	156

APRESENTAÇÃO

A já longa presença institucionalizada da Filosofia na estrutura dos saberes praticados na Faculdade de Letras de Lisboa faria presumir a existência, desde há muito tempo, de um órgão editorial regular.

O acervo de publicações de índole filosófica aí produzidas é significativo, em qualidade e quantidade, mas não em ritmo periódico e na referência unitária de um título, como o que se pretende agora com Philosophica.

Então, porque agora e nesta forma?

A interrogação é legítima e particularmente justificada num momento em que a área das chamadas Ciências Humanas, a Universidade e a Filosofia se sentem atingidas pelo desfavor dos organismos políticos que administram os recursos do erário público.

Philosophica – um desafio cavaleiresco a esta desafortunada situação?

Poderia justificadamente sê-lo, dada a natureza do saber filosófico, que não se amolda a constrangimentos redutores de racionalidade.

Philosophica, porém, não é uma estratégia de momento, a perder sentido e actualidade depois duma circunstancial missão cumprida.

Aparece, porque, alguém tem algo a dizer: o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa no exercício da sua específica actividade.

A iniciativa supõe uma certa identidade institucional e científica, mas ela não remete para qualquer horizonte de uniformidade, nem de conteúdos, nem de autores, nem de destinatários. Há certamente um estilo – uma boa produção exige-o –, há programações e esquemas de colaboração, mas haverá sobretudo rigor e liberdade de dizer.

Philosophica é expressão universitária, mas não em circuito fechado. Deixar-se-á interpelar pelo que tiver capacidade para o fazer; dialogará com todos os saberes; criará os destinatários com a força de que o seu dizer for capaz. Estará particularmente atenta à actividade filosófica praticada no nosso País, assumindo as suas responsabilidades, directas e indirectas, no mundo do ensino.

Philosophica – um título suficientemente simples para ser acolhido sem relutâncias, tal como para ser interminavelmente discutido. Tudo faremos para o merecer.

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES O REGRESSO ÀS ARTES

Joaquim Cerqueira Gonçalves

I

As preocupações epistemológicas contemporâneas vão-se distanciando significativamente das interpretações que dominaram a atenção dos especialistas da modernidade. Essa alteração não deve, contudo, espantar-nos, já que um fenómeno tão complexo como o do saber estará naturalmente destinado à diversidade de leituras, bem como às contingências temporais de apreciação.

Nesse domínio, muito está ainda por esclarecer, mas sobretudo por unificar, sem o que as exigências científicas não serenam. Hoje, é particularmente a estratégia da unificação que marca as urgências da epistemologia, quer por imperativos de clarificação teórica; quer devido às injunções de ordem prática, designadamente de natureza pedagógica, depois de alguns malefícios resultantes de estremadas especializações.

Unificação do saber, ainda, senão particularmente, em áreas que se julgavam irremediavelmente afastadas por estatutos irreconciliáveis, como sucede, por exemplo, entre as chamadas *Ciências do Espírito* e as *Ciências da Natureza*.

O percurso histórico das *Humanidades*, não obstante o seu peso, de

facto, a nível escolar e na expressão literária, tem sido versátil e mesmo paradoxal, desde a sua relegação para um lugar não científico, até à tentativa quase desesperada de as colar aos modelos científicos de outros saberes, para não falar dos seus pruridos de hegemonia.

A passagem pela dicotomia constituída pelas *Ciências do Espírito* e *Ciências da Natureza* foi ainda uma solução de compromisso, nessa via de unificação, mas acabou por não resultar nem convencer.

Hoje, caminha-se em outros rumos, sem dúvida pugnando-se por uma unidade maior, embora tal ambição tenha, por vezes, como consequência, o afastamento das *Humanidades* do campo do saber, ocupado exclusivamente pelas *Ciências da Natureza*, monopolizando o prestígio nesse domínio.

Os cultores das *Humanidades* não têm esmorecido na sua actividade, mas vão-se deixando dominar, não raro, por um paradoxal complexo, ora de inferioridade, perante os saberes que estão na ordem do dia, ora de superioridade, amaldiçoando as *Técnicas*, como de um subproduto cultural se tratasse. Compreende-se sobremaneira a decepção dos docentes de *Humanidades*, ao verem os "melhores alunos" optar por cursos não compreendidos nas suas áreas. É certo que as motivações de tal opção são mais de ordem social do que de natureza epistemológica, redundando, contudo, em desprestígio das *Humanidades*, cada vez menos viveiros de sábios e de prémios Nobel.

Mas os especialistas de *Humanidades* têm motivos de sobra para fazerem uma autocritica, devendo-se considerar, em boa medida, os responsáveis pela indesejável situação, pois muito poucos deles se têm dedicado a reflexões de cariz epistemológico, aceitando passivamente as de outros, não raro parciais, senão mesmo incorrectas e sectárias.

A ânsia de unificação do saber, sem dúvida legítima e requerida pela própria dinâmica deste, tende a resvalar frequentemente para soluções de índole pragmática, não obstante a solenidade das suas designações – a de *disciplinaridade* com a sua bateria de prefixos –, acabando, cedo ou tarde, por se tornar ineficazes.

No entanto, as dificuldades experimentadas no apuramento do estatuto de unificação poderiam ser amortecidas por pressupostos, mais ou menos irrecusáveis, que impelem para ela, como o da unidade do mundo e o da estrutura da acção humana, embora um e outro nem sempre conciliáveis entre si. Basta recordar, a este propósito, o critério de unificação que inspirou a modernidade, apoiando-se na unidade do espírito, perante a incontornável diversidade da natureza. Os resultados de tal expediente foram em muitos aspectos espectaculares, ao ser privilegiada a

via metodológica, mas hoje eles estão na origem das reclamações de uma nova *cra*, a da pós-modernidade, devido às suas consequências, em vários aspectos decepcionantes e nocivas.

A exigência epistemológica de unificação deve apoiar-se, para ser consistente e eficaz, em um pólo, o mais abrangente possível, da realidade, ainda quando não se queira tematizá-lo metafisicamente. Tal eixo não só existe como actua eficazmente, pois, não obstante a dificuldade de clarificar um estatuto epistemológico de unificação, a actividade das diversas ciências realiza-se sempre em dinâmica de complexa interacção, que razões de ordem escolar, na distribuição do rendilhado disciplinar, escamoteiam.

Mantendo as específicas características de racionalidade do ser humano, se bem arredia de uma interpretação uniforme, e vendo o saber como expressão dela, não deixa de ser pertinente indagar qual a actividade racional mais originária da vida humana, onde o saber se possa enraizar. Por outras palavras, qual o mais originário exercício da razão e a mais significativa obra resultante dele?

Esta pergunta indicia, pela sua amplitude e complexidade, a dificuldade de uma resposta que pretenda ser de sentido único.

Teremos, pois, de trabalhar com respostas que funcionem como ideias orientadoras, operacionais e eficazes, cobrindo o maior número possível de fenómenos, sem pôr de lado, à partida, outras possíveis. Por outro lado, a opção não pode ser aleatória, devendo acompanhar as expressões mais significativamente racionais que a história da cultura produziu, a fim de, mediante elas, chegar às raízes.

Prescindindo, apenas para o efeito desta reflexão, de um horizonte ontológico, para o qual aliás tudo aponta, é na *arte* que situamos o pólo de unificação da racionalidade de todos os saberes. Tal asserto e opção – significando, para nós, mais do que uma alternativa, ao lado de outras – representam, contudo, uma resposta parcial, enquanto não for esclarecido o que se entende por arte, tarefa, aliás, de contornos escarpados.

No entanto, sem iludir essa polissemia do vocábulo arte, caracterizaríamos a racionalidade da acção artística pela intencionalidade de levar a efeito o máximo de sentido, considerando a arte como acção constitutiva de elaboração do mundo.

Para atenuar as consequências negativas dessa mesma polissemia, acrescenta-se que não se confunde, aqui, arte com estética, estando esta voltada mais para a contemplação do que para a elaboração da obra, no intuito de usufruir do sentimento provocado pela beleza desta. Com a arte, queremos denotar simultaneamente a actividade de realização de

uma obra e o seu resultado, sem considerar, para este efeito, o referido sentimento.

A acção artística, de cuja intencionalidade não pode ser dissociada a obra produzida, é aqui assumida na sua fundamental globalidade: entra nela a integralidade do ser humano – não apenas um dos seus aspectos, ainda que seja o mental – e também a relação constitutiva com o mundo, afastando-se, assim, qualquer horizonte de exclusiva feição antropológica. Por idêntica razão, considera-se que a obra de arte não modifica somente o seu autor, mediante o processo da acção, mas também e ao mesmo tempo o mundo.

Não obstante o sentido que vimos referindo à racionalidade e o carácter de racionalidade que conferimos à arte, além de sabermos que esta tem sido por vezes interpretada em termos de saber e o seu exercício integrado nas instituições escolares, é, no entanto, pressentível uma objecção: será o tipo de racionalidade da arte o mesmo que se encontra em todo e qualquer saber?

A resposta afirmativa solicita algumas precisões, a fim de a tornar plausível, visto a noção mais difundida de saber estar longe de acolhimentos unívocos.

Geralmente, identifica-se *saber e ciência*, pela circunscrição daquele nesta, ao mesmo tempo que se reduz a ciência ao modelo das *Ciências da Natureza*, que podemos determinar, na continuação do que tem sido feito, como *sistema hipotético-dedutivo*. Mas, se toda a *ciência* é um *saber*, este não pode ser diluído naquela.

De qualquer modo, considera-se que todo o *saber*, também o da *ciência*, é expressão da racionalidade artística.

Reconhece-se ou, pelo menos, imagina-se uma certa relutância na interpretação da ciência como exercício artístico, não parecendo inútil, se atendermos a isso, o esforço de um rápido esclarecimento.

A arte vive da intencionalidade do sentido máximo e o mesmo se passa com o saber, não fosse o raizame deste de natureza artística. No entanto, a ciência, melhor dito, a técnica decorrente da ciência e que em termos escolares – e não só – costuma designar a própria ciência, sendo estimulada pela mesma intencionalidade, fica-se ou em um sentido possível, sem requerer o seu máximo expoente, ou guinda esse possível a sentido ideal, fechado, ao menos provisoriamente, a outros.

Urge aprofundar a noção de racionalidade, também ela polissémica, onde são integradas actividades aparentemente tão díspares, não só a das chamadas artes plásticas como ainda as dos saberes, inclusivamente as das *Ciências da Natureza*.

O que é, então, a racionalidade?

A época moderna tendeu a identificá-la com a ciência, tomada esta em sentido estrito, o que obrigou a deixar fora dela uma larga franja – a maior – da vida humana. Nesse caso, haveria racionalidade onde emergisse sentido, mas apenas o sentido que se situasse no perímetro da ciência. A racionalidade seria o movimento de transitividade entre os diversos termos constitutivos de um sistema elaborado. Aí, racionalidade, coerência e lógica equivaler-se-iam, apontando para a identidade, que supera diferenças.

Mas ao restringir-se o sentido a esse entendimento, esquece-se o que é mais característico dele: o movimento de orientação de cada termo e do conjunto do discurso para um outro, para um mais, para o seu referente, como hoje se diz, já que faz parte da vida do sentido a intencionalidade de plenitude, embora realizada em ritmos históricos, apontando para a progressão e diferenciação, que não para a identidade.

Neste contexto, o sentido e a racionalidade não podem ser restringidos à organização do real feita pelo mundo mental do ser humano, mediante uma faculdade com a qual se confunde indevidamente a própria razão. Esta nada poderia organizar se a realidade não tivesse já uma certa organização que, por isso mesmo, pede uma organização maior, na qual participa decisivamente a racionalidade humana.

Deste modo, por racionalidade entende-se o poder de acolher sentido, mas sobretudo o apelo para o desenvolver, continuando, desmontando, transformando e orientando o sentido dado, para o abrir a um sentido novo.

II

É neste horizonte de racionalidade que se deve situar a actividade artística e, nesta e por esta, todo o saber, tanto o das chamadas *Ciências Exactas* como o das *Humanidades*.

Se, até ao momento, tivemos de passar por diversas mediações explicativas, para chegar a este pólo de unificação, o recurso à terminologia do passado poderá reforçar o sentido da nossa tentativa.

Durante muitos séculos, o vocábulo *artes* cobriu todo o saber, designadamente e sobretudo aquele que hoje conhecemos por *Humanidades*, que as *Faculdades das Artes* consignaram, ao lado – por vezes em conflito ou em subordinação – da *Faculdade de Teologia*.

Mas, já aí, a expressão *artes*, abrangendo todo o saber, não o abrangia efectivamente todo, quer por defeito, como o das ciências do *Quadrivium*, quer por excesso, como o das *Ciências Especulativas*, saberes do

necessário, em contraste com o das *artes*, marcadas pelo *possível*.

Para lá de tudo, foi importante que a tradição tivesse reconhecido a natureza artística – *ciências do possível* – de alguns saberes, abrindo-nos, assim, as portas para uma possível generalização, vendo todo o saber como arte, porque a natureza de outro não existe.

Mas se é possível interpretar as *Humanidades* como artes e ver nesse modelo todo o saber, nem por isso o estatuto epistemológico deste logrou, aí, a serenidade desejada.

Com efeito, se o saber das *Humanidades* é de natureza artística e se, portanto, o estatuto das artes é de total aplicação às *Humanidades*, não é comumente aceite a ideia que vê as artes literárias e as artes plásticas a serem nutridas pela mesma seiva. É, por isso, que, frequentemente, salvar certas actividades, recorrendo ao estatuto epistemológico das artes, equivale a perder, em termos de saber, certas artes, por exemplo, as artes plásticas, que se julga refractárias a esse estatuto, regressando-se de novo ao contraste entre *saber* e *fazer*. Estaríamos, assim, colocados perante uma outra dicotomia, aliás não inédita, como vimos, que viria amortecer a força do modelo artístico de todo o saber.

Não se vai agora discutir se os artistas, especificamente os da área das artes plásticas, aceitam ser enquadrados no domínio do saber, reconhecendo, desse modo, ser a sua actividade de natureza cognitiva. Esta questão é de interesse, mas não se encontra na primeira linha desta reflexão, no momento. É agora mais importante relevar não só o carácter artístico das *Humanidades*, que aliás tiveram, nesse sentido, desde há muito, um diversificado estatuto teórico de proveniência aristotélica, mas também as afinidades entre as *Humanidades* e as *artes*, explicitamente as artes plásticas. Se não fora possível estabelecer tal aproximação, a nossa ideia reguladora, que integra todo o saber na actividade artística, é de alcance limitado.

A relutância no reconhecimento de afinidades entre artes e *Humanidades* situa-se no próprio campo destas. O seu teor retórico marcou decisivamente as formas da cultura ocidental, cristalizando a ideia, bastante generalizada, da supremacia da oralidade sobre a escrita. Esta seria uma expressão daquela, sem lhe ser constitutiva. Tanto Platão como Aristóteles se pronunciaram a favor desta subordinação, de que resultou o enfraquecimento do valor da forma escrita.

Neste contexto, a aproximação entre as *Humanidades* e as outras artes tornava-se pouco sugestiva. Como é que, por exemplo, os artistas plásticos se poderiam rever na "arte" dos oradores sagrados ou na dos tribunos, onde não parece possível descortinar a realidade palpável da obra

que é correlativo fundamental da acção artística? Arte da palavra e arte do escopro ou da paleta seriam, assim, irreduzíveis.

Mas não será, contudo, impossível inverter a posição dos termos do binómio oralidade-escrita ou, pelo menos, não os subordinar. Há mesmo boas razões para ver as palavras como inscrições das formas do mundo e até de tomar a escrita por modelo de toda a palavra.

Independentemente de se saber qual foi a forma da primeira expressão artística da humanidade, é em configurações plásticas que o registo delas ficou para nós, conscientes, embora, da ausência de meios técnicos para conservar a oralidade. Afinal, a alegada efemeridade do discurso oral proferido nos púlpitos e nas assembleias políticas pode não corresponder às características que verdadeiramente marcam as respectivas mensagens, para as quais se pede, como em nenhuma outra, o selo da sacralização. Não é também por acaso que a poesia tem sido vista como pintura (*ut pictura poesis*) e o mundo como livro e pintura (*omnis mundi creatura quasi liber et pictura*), sendo precisamente desse modo que U. Eco aproxima as artes plásticas da estrutura do discurso, em "O Nome da Rosa".

O parentesco entre *Humanidades* e artes vem aproximar, assim, os seres humanos distanciados no tempo, dissipando ainda certas aporias, como a ausência – ou diferença – de lógica dos povos ditos "primitivos", como se as suas expressões artísticas não fossem do mesmo teor racional experimentado pelos modernos.

Unificação dos saberes, cruzamento das artes, eis a tematização a que não pode eximir-se a epistemologia contemporânea.

Sem se pretende evocar a clássica polémica sobre a "rainha das artes", temos de convir no relevo da literatura entre as diversas expressões artísticas, mesmo que se lhe recuse o ceptro. Devido às características discursivas que dinamizam a linguagem natural, é a literatura que revela maior capacidade para conduzir o sentido, que está no horizonte de todas as artes, ao seu expoente mais elevado, além de ser por ela que, em boa medida, a cultura, essa raiz do sentido, chega a todas as artes, para não falar do recurso que estas fazem da linguagem natural para falar de si próprias.

Mas se é indeclinável a presença da literatura em todas as artes, que retiram particularmente dela o referencial de mundividência, não é menos imperativo que as *Humanidades* se aproximem de todas as outras expressões artísticas, assumindo esse radical parentesco de constituição de sentido.

Numa época cultural fortemente escolarizada, bem como de quase

atordimento pela sedução dos áudio-visuais, o exercício da leitura passa por momentos de generalizada crise. Ora, sem leitura não é concebível a escola, tal como a própria existência racional. O que importa é repensar a natureza da leitura.

O regresso ao modelo de produção artística pode tornar-se decisivo nesta tarefa. Assim se dissipará a ideia de leitura como consumo de obras de autoria alheia, devido quer à atitude de mera contemplação estética quer, sobretudo, à repetição de textos, no processo de aprendizagem.

Confira-se ou não função de modelo à forma escrita, a leitura tem que ser encarada como construção de um texto, assumindo esta no seu sentido mais imediato, que não é certamente o da construção mental, da qual se fala por entendimento derivado.

Será porventura possível desse modo expelir da escola a tóxica atmosfera de tédio que um generalizado comportamento passivo tem difundido. Se a escola continuar a ser o início adiado da construção da vida, que só começaria depois do abandono dela, não se espere dessa instituição resultados proporcionais aos gigantes investimentos para aí encaminhados.

A arte da palavra, que não apenas e sobretudo a do verbo oral – para formação de docentes, advogados e políticos –, pode transformar-se em decisivo exercício de expressão de vida, podendo até suceder que a avaliação social das escolas de *Humanidades* se torne mais viável com o regresso da acção artística a elas.

A integração da Faculdade de Belas Artes na Universidade de Lisboa, há pouco consumada, representa um encontro nas raízes, aguardando-se, para breve, a generosa partilha de frutos eficazes e belos.

RÉSUMÉ

La tâche d'unification du savoir ne s'arrête jamais. Aujourd'hui telle urgence est plus encore sensible. Pour le faire il faut prendre le savoir au sens large, sans l'identifier avec la science au sens strict. Le savoir est une action de construction du monde. Son niveau le plus radical se trouve peut-être dans l'activité artistique, vue plus du côté de la poétique que du sentiment esthétique. A ce niveau-là art et savoir, théorie et pratique, arts plastiques et Humanités se trouvent.

A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA. SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO

José Barata-Moura

I. PRELIMINARES HERMENÊUTICOS

§ 1. Introdução breve

O título da presente meditação é: "A objectividade como categoria filosófica".

Nela se retoma e desenvolve o texto de uma comunicação apresentada nas *Jornadas Nacionais de Filosofia*, realizadas em Évora, em 7 de Abril de 1989. Prevejo tratar igualmente o mesmo tema num ciclo de lições a integrar no meu curso de "Filosofia do Conhecimento" na Faculdade de Letras de Lisboa, no ano lectivo de 1992-1993.

O subtítulo – "Subsídios para uma caracterização" – pretende, de antemão, alertar leitores e auditores para dois aspectos relevantes na determinação do seu âmbito: por um lado, a abordagem desenha-se num escopo predominantemente *temático* (e não, por exemplo, de inventário e debate imediatamente histórico filosófico); por outro lado, as sugestões que se perfilam em jeito de resultado caem num horizonte deliberado de mera *contribuição* para o esclarecimento e colocação de um problema de manifesta implicância ontológica, gnosiológica e epistemológica.

Penso que ao longo desta meditação poderíamos manter em epígrafe um antigo logema de Heraclito de Éfeso:

Ἐκ πάντων ἓν
καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα,
de tudo (ou de todas as coisas) um
e, de um, tudo (ou todas as coisas).

"Objectividade" evoca, seguramente, temário filosófico.

Invoca páginas marcantes do património cultural da humanidade, onde se registam traços de um pensar em torno do(s) problema(s) que subjaz(em) ao seu emprego e campo de significação.

Provoca em alguns, porventura não sem motivo, o comentário sarcástico-jocoso de que dela afinal bem carecida anda a filosofia, particularmente em tempos de passamento anunciado e de exéquias (prematuramente) celebradas.

"Objectividade" avoca, em qualquer caso, conveniência de determinação mais aprimorada do seu teor, nomeadamente enquanto *categoria filosófica*.

§ 2. Conteúdos conceptuais e contextos concepcionais múltiplos

O termo "objectividade" denota *conteúdos conceptuais* vários e remete para *contextos* ou enquadramentos *concepcionais* diversos também.

Há *diferentes conceitos* de "objectividade", e há *concepções de objectividade* que são diferentes.

Há *objectos diferentes* que se acolhem ou recolhem sob *uma mesma designação*, e, *para um mesmo objecto*, há também *doutrinas diferentes* que disputam os caminhos e claves de uma sua inteligibilização.

O termo "objectividade" é aplicado a *conteúdos conceptuais* diversos, porque diversos são os conceitos, as regiões óticas, os aspectos, etc., que, *por ele*, se encontram nomeados.

O termo "objectividade" tem *contextos concepcionais* diversos, porque, qualquer que seja o conceito ou objecto de tematização envolvido, diversas são as concepções, as doutrinas, os enquadramentos de inteligibilidade, etc., que, *por ele*, curam de legitimação ou a reivindicam.

Ao mencionar a "objectividade" pode estar a falar-se de *coisas diferentes*, e pode também estar a falar-se *diferentemente* da mesma coisa. Não se trata de trocadilho barato para arregimentação de incautos nem de

1 HERACLITO, *Fragmento B 10*; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels e Walther Kranz (doravante: *FV*), Berlin, Weidmann, 1956^s, vol. I, p. 153.

refinamento especioso afectando profundidade, mas tão-só de cautela preliminar, apontada à necessária vigilância da multiplicidade dos planos a discriminar numa colocação precisa do problema.

Há, pois, que penetrar mais funda e detidamente neste campo semântico, em ordem a destrinçar e trazer à luz da consideração algumas das linhagens de sentido que no seu interior se constituem.

§ 3. Conceito, conceição, concepção. Horizontes de constituição de sentido

O campo semântico "objectividade" comporta no seu seio diversos *horizontes de constituição de sentido*, que são simultaneamente outros tantos *horizontes aporéticos* para a "objectividade".

A determinação de um sentido tem uma *gênese*, é função de um quadro de *supostos* no interior do qual precisamente *significa*, supõe (tematizadamente, ou não) uma situação de *problema* (no limite, de aporia) perante a qual e para a qual se constitui como resposta (tendencial e desejadamente) resolutive.

O *conceito*, mesmo que tomado imediatamente segundo a sua positividade patente, é sempre *resultado*.

Envolve uma *conceição*, ou processo em que é concebido, e esta mobiliza, em alguma medida, uma *concepção* mais ampla em que se inscreve, como mediação dinâmica formalizadora de sentido.

Considerado em si-mesmo – abstraindo-se, portanto, do concreto de questões atinente à sua eventual relação com alguma materialidade –, o *conceito* define e enuncia *algo*. Denominaria esta dimensão significante de: "conteúdo *objectal* do conceito".

Mas, para cumprir positivamente este propósito, ele accionou para tanto um procedimento determinado de que se constitui resultado. Designaria este processo ou mediação operativa por: "*conceição* do conceito".

Todavia, e cumulativamente, ele só se realiza e ganha sentido no quadro (envolvente) de uma concepção determinada – mais ou menos consciente, mais ou menos articulada, mais ou menos consequente, *mas sempre interveniente*. Chamaria a esta instância, funcional e fundante: "*suposto concepcional* do conceito".

A aporética ou a problemática não é, por conseguinte, apenas uma dimensão superveniente, que se acrescenta a um conceito determinado quando ele é feito entrar, pelo debate ou pela crítica de um exercício hermenêutico tradicional, numa trama exterior de relações.

Há uma aporética *intrínseca* ou interna ao próprio sistema de relações em cujo horizonte concreto o conceito começa por constituir-se, ou onde logra a sua originação.

Para um conceito determinado, o horizonte de constituição de sentido não é, pois, pura "transparência" (negligenciável) para a producibilidade de efeitos mecânicos, automáticos, de directa e irrefrangível transcrição cognitiva ideal.

O horizonte de constituição de sentido é ele próprio também um horizonte aporético, onde a "saída" (que o conceito na sua determinação corporiza) é função de um problema, e é resultado e resultante de recíprocas acções, assimetricamente determinantes, de sistemas materiais diversos.

"Objectividade" é um campo semântico que compreende distintos horizontes possíveis de determinação de sentido.

Passarei a esboçar, indicativamente, alguns deles.

II. HORIZONTES SEMÂNTICOS

§ 4. Na órbita da finalização

Começemos, alcatoriamente, por um horizonte de sentido onde a perspectiva da *finalização* assoma como determinante.

A "objectividade" denota, neste quadro, a *qualidade* de um comportamento que demanda (e tendencialmente alcança) com consequência e afincos a sua finalidade.

A "objectividade" manifesta-se aqui como decorrência ou atributo de um agenciamento de esforços e de uma concentração de disponibilidades, pertinazmente orientados para a consecução de um fito ou "objectivo": o *τέλος* (*but, aim, Ziel* ou *fin*) do comportamento em causa.

No domínio das prestações desportivas de competição, por exemplo, uma equipa que lateraliza o jogo, que não progride no terreno ou que não visa as redes contrárias, é dita – e com razão – *carecer de objectividade*, no pressuposto de que o *τέλος* da actividade em causa (não obstante o seu carácter lúdico ou de espectáculo) é marcar golos, e não: deixar passar o tempo, reter a bola, deleitar-se em adornos malabares ou "segurar" o desafio.

Num outro registo, mas ainda sempre no marco das exemplificações, um discurso ou uma fala podem manifestar-se confrangedoramente desprovidos de "objectividade" – ou, pelo contrário, podem revelá-la plenamente e num grau eminente – quando, consoante os casos, apre-

sentem e cumpram, ou não, determinadamente o propósito anunciado da sua elocução ou habilitem os auditores (interlocutores) a descortinar com nitidez o "aonde querem chegar".

A tergiversação ou o desconversar são, neste capítulo, expedientes de uma "lateralização" que desvirtua o escopo da função e determina irretorquíveis perdas de "objectividade".

Nesta primeira acepção que estamos a considerar, a "objectividade" ocorre, portanto, como pensada a partir do preenchimento, para um comportamento dado, daquela que é a sua finalidade própria ou putativa.

Estamos aqui, dominantemente, – mesmo nos casos em que o vocabulário mais ou menos adaptado de uma "gestão por objectivos" possa fazer a sua aparição – num marco fundamental de *teleologia*, se bem que, como é sabido, esta seja também concebível segundo um leque relativamente amplo de possibilidades, que, todavia, não nos compete dentro da economia deste trabalho examinar e debater aqui.

§ 5. Marcas de distanciamento subjectivo

No quotidiano das usanças imediatas da linguagem e mesmo do pensar, deparamos igualmente, num outro registo, com a possibilidade de a "objectividade" significar diferentes modalidades e graus de *distanciamento subjectivo* relativamente a algo que se oferece ou é apresentado.

A "objectividade" assinala, neste ambiente, *pela negativa*, a presença de elementos "subjectivos" pretensamente neutralizados, tentativamente subjugados ou mesmo deliberadamente excluídos.

(Lembremos, parenteticamente, que o conceito de "subjectividade" enquanto categoria filosófica exigiria – e mereceria – também toda uma exploração atenta e concreta das suas diferentes dimensões e contextos significativos, à qual, por imperativos de espaço e de procura de respeito pelo tema proposto, aqui não procederemos; numa perspectiva dicionarística e acentuadamente histórico-filosófica, abordei alguns aspectos desta problemática num dos meus artigos para a *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*)².

Na acepção que estamos de momento a considerar, a "objectividade" sancionaria, assim, entre outras significações subordinadas, o apartamento, a contenção ou o recalcamento, no todo em parte, de um envolvimento afectivo.

2 J. BARATA-MOURA, "Subjektivität", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, ed. Hans-Jörg Sandkühler, Hamburg, Felix Meiner, 1990, vol. 4, pp. 480-483.

Frieza e secura são qualificações que emolduram esta caracterização da "objectividade" pela falta – por sua vez, axiologicamente estimada em termos positivos ou negativos, segundo diferentes autores e situações – de um calor subjectivo ou de um oleamento voluntarístico na vivificação do *teor* comunicado ou patenteado por algo.

As Luzes do século XVIII enalteceram (ainda que sem as diabolizações manicaicas geralmente sugeridas por muito *cliché* hermenêutico), em ocasiões várias (particularmente, sempre que se tratava de estabelecer paralelos contrastantes com o "entusiasmo" faccioso e fanático pletoricamente debitado por labirínticas cabeças feudalizadas à "superstição"), as virtualidades de uma razão "fria" que nos habilita a considerar, em todas as circunstâncias, "as coisas tal como elas são" (*les choses comme elles sont*)³.

No quadro dos supostos do seu pensamento e com as consequências que deles decorrem, Friedrich Nietzsche, em diversos fragmentos do espólio, trata, por sua vez, de estabelecer uma equação entre "objectividade" (*Objektivität*) e "impessoalidade fria" (*kalte Unpersönlichkeit*), falta ou carência de "pessoa", falta de vontade, incapacidade para o amor (*Mangel an Person, Mangel an Wille, Unfähigkeit zur 'Liebe'*), ou mesmo "indiferentismo moral" (*moralischer Indifferentismus*)⁴.

Levada ao extremo da presuntiva descarnação, a "objectividade" passaria a converter-se com o *objectivismo* – essa mera ficção de realidade, dialecticamente incapaz de dar conta da sua concreção e materialidade.

Discurso do falante inexistente no plano prático, actuação sem actores, ou efabulação de um acontecer social que imagina dispensar a intervenção (contraditória) do factor subjectivo –, o *objectivismo* é um exemplo acabado de uma consideração deficiente e caricatural de problemas importantes (e incontornáveis) que a relação sujeito-objecto coloca; é, poderíamos afirmá-lo (com menos exagero efectivo do que o que a sonoridade da expressão deixa perceber), simples travestimento do materialismo em tacanez inconsequente.

No desenvolver desta reflexão, não compartilho dos supostos nem me estou sequer a referir ao labéu "objectivismo" com que certa crítica idealista – da *Lebensphilosophie* a Husserl, de Sartre a Gadamer⁵ – pretende

3 Cf., por exemplo, VOLTAIRE, "Enthousiasme", *Dictionnaire Philosophique*, ed. René Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, pp. 176-177.

4 NIETZSCHE, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre; Werke*, ed. Karl Schlechta, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, vol. III, respectivamente pp. 448, 517 e 648.

5 Cf., por exemplo, Wilhelm DILTHEY, *Die geistige Welt. Einleitung in die*

de antemão desembaraçar-se apressadamente de qualquer posição materialista consequente.

Tenho, sim, em vista o *objectivismo* real, que cura alegadamente de economizar em "subjectividade" para, em compensação, mais agilmente se entregar ao subjectivismo, e que acaba por ir desaguar numa crassa apologia do existente.

(Lembremos, de passagem, que ainda muito antes das intenções desdialectizantes de extracção stalinista, já Lênine, em 1894, havia criticado com veemência os supostos e as implicações pseudo-materialistas do objectivismo "estreito" *à la Struve*)⁶.

No quadro significativo que de momento estamos topicamente a percorrer, o recuo da "paixão" que a "objectividade" reclama e envolve pode entender-se também – e, desta feita, de modo axiologicamente positivo – como *vigilância crítica* relativamente ao império e aos constrangimentos do *preconceito*.

A *objectividade* devém, neste âmbito, fundamentalmente: *procura*.

Mais do que auto-satisfação tranquilizante pela posse de um "adquirido" que comunica segurança aos juízos e pronunciamentos, a *objectividade* torna-se, *como demanda*, acicate de um exercício lúcido da racionalidade.

Muito para além de ilusória reivindicação ou de liminar declaração de imunidade contra os condicionamentos oriundos de pré-juízos generalizadamente vigentes e partilhados, faz-se sentir a necessidade de coabitação *crítica* com eles.

A polimorfia e a recorrência dos "idola" ou das aparências falsas que se aproveitam de nós e nos enganam (*as false appearances that are*

Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften, ed. Georg Misch, Leipzig – Berlin, Teubner, 1924, vol. VI, p. 344; Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, ed. H. L. van Breda, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962², vol. VI, p. 18; Jean-Paul SARTRE, "Matérialisme et révolution", *Situations*, Paris, Gallimard, 1949, vol. III, p. 141; Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1975⁴, pp. 230-231.

6 Cf. LÊNINE, *Le contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé; Oeuvres*, Paris – Moscou, Editions Sociales – Editions du Progrès, 1966, vol. 1, p. 433.

Veja-se também Abram DEBORIN, "Lenin als revolutionärer Dialektiker" in Nikolai BUCHARIN e Abram DEBORIN, *Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus*, ed. Oskar Negt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974³, pp. 67-71.

Para um enquadramento do debate, além da colectânea citada: René ZAPATA, *Luttes philosophiques en U. R. S. S. 1922-1931*, Paris, PUF, 1983, pp. 121-244.

De um ponto de vista temático: Boris ČAGIN, *Der subjektive Faktor. Struktur und Gesetzmäßigkeiten*, Berlin, Akademie-Verlag, 1974².

imposed upon us) eram já assaz conhecidas de Francis Bacon, que contra elas gostava de ver os humanos precavidos ou de antemão advertidos (*praemoniti*)⁷.

A "objectividade" como distanciamento aparece também associada, por vezes, ao tema da *isenção* em matéria de informação, de parecer, de juízo, designadamente, em termos mediáticos de comunicação.

Convirá a este propósito não esquecer a conveniência de uma abordagem mais exigente e "fina" deste problema que, na ordem da compreensão, nem sempre se reveste de perceptibilidade imediata e que, na ordem prática da aplicação, é decerto muito mais difícil e árdua de conseguir.

É que, na verdade, nem a *isenção* é sinónimo de neutralidade asséptica, nem a tomada de partido determina fatalmente subjugação cega pela parcialidade.

Bem pelo contrário. Uma *isenção* deliberadamente procurada no emaranhado concreto das situações, jamais dispensa um exercício responsável e ousado da crítica.

Todavia, abundam na praça pública da comunicação pressurosas declarações de neutralidade avocada, que mais não são do que máscaras (para não dizer: subterfúgios) destinados a desviar as atenções, e os ajuizamentos re-flexivos, de uma (não raro, mal disfarçada) não-*isenção* militante.

Quando a realidade é contraditória, a "objectividade" também o é. Não no sentido relativista de que tudo é indiferente ou meramente dependente de pontos de vista (aleatórios ou elegidos), mas no sentido dialéctico de que a "objectividade" se não encontra acima ou ao lado (em qualquer caso, fora) dos conflitos reais.

A *isenção* não despede a luta ideológica; apenas lhe desbrava um terreno de onde é irradicanda a deturpação.

A *isenção* não contrata as "meias-tintas" acomodatócias; apenas se guarda de identificar esquematicamente o concreto com unilateralidades abstractas, não raro, simplesmente preconcebidas.

A *isenção* não preiteia o concordantismo pusilânime; apenas acautela o bem-fundado das negações que opera.

Neste campo semântico de constituição da "objectividade" como conceito, a que neste parágrafo acabámos de aludir, o contexto é

7 F. BACON, *Novum Organum*, I, 38; ed. Thomas Fowler, Oxford, Clarendon, 1889², pp. 212-213, e *The Advancement of Learning*, II, 14, 9-11; *Works*, ed. James Spedding, Robert L. Ellis e Douglas D. Heath, London, Longman, 1859, vol. III, pp. 394-397.

aparentemente topológico ou topográfico. "Distanciamento", "espaçamento", emergem e transparecem como as noções-chave a atender.

No quotidiano da sua realidade, porém, este contexto revela-se porventura muito mais como axiológico.

Espreitando a cena, e em jogo mesmo, encontra-se, com efeito, o valor que se atribui à "proximidade" ou à "não-proximidade" – e, sobretudo, a gestão que se faz daquela "proximidade" que surge contraposta ao distanciamento.

Se o afastamento, cautelarmente declarado e (bem) intencionadamente perseguido, não salvaguarda de modo automático e garantido a inexistência de distorções e de falseamentos, então é porque a questão central, e derradeiramente determinante, se não limita a envolver geometrias de posição; é porque também não é com um simples movimento local de reorientação que ela realmente se resolve.

Na verdade, é toda uma compreensão do relacionamento dialéctico do objectivo e do subjectivo, na base de uma materialidade diferentemente partilhada, que aqui se evidencia como necessidade teórica (e prática).

§ 6. Num contorno gnosiológico

Em plano gnosiológico, e no quadro geral da correlação sujeito-objecto que estrutura o processo operativo do conhecer, a "objectividade" pode assumir ainda acepções, apesar de tudo, distintas.

Apontemos, indicativamente, algumas delas.

A "objectividade" é, por exemplo, susceptível de se apresentar como denotando um *colectivo*.

No marco desta intenção significativa, a "objectividade" assomará, então, como o designativo *uno* do conjunto constituído pela *totalidade dos objectos*, em geral, independentemente de quaisquer considerações relativas ao seu estatuto ontológico efectivo ou à idealidade da sua condição representativa.

Todo e qualquer objecto integra o domínio genérico da "objectividade", em geral; os objectos todos formam e concretizam o círculo da "objectividade".

A "objectividade" manifesta-se aqui como o indicativo de uma região ôntica – de traços, determinações e estatuto a ulteriormente precisar –, liminarmente definida pela sua contraposição a uma outra região ôntica, simetricamente designada pela categoria "subjectividade" (segundo, igualmente, uma das suas diversas possibilidades semânticas).

A "objectividade" pode exprimir também, e por outro lado, a *condição e estatuto* de objecto, em geral.

Não se trata nem se cura, neste caso, de designar um conjunto de objectos, ou o conjunto dos objectos, quaisquer que eles sejam, mas de levar a atenção indagante a incidir sobre a *formalidade* que os faz serem "objecto".

De alguma maneira, é esta determinação significativa que Francisco Suárez, nas suas *Disputationes Metaphysicae*, também capta, quando individualiza o "conceito formal" (*conceptus formalis*), enquanto "termo intrínseco e formal da concepção mental" (*intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis*), da coisa (ou razão, *ratio*) conhecida ou representada, a que chama "conceito objectivo" (*conceptus obiectivus*)⁸.

Esta problemática gnosiológica da *objectualidade* transparece igualmente na doutrina kantiana da "unidade sintética da consciência" (*synthetische Einheit des Bewußtseins*) como "unidade transcendental *objectiva* da apercepção" (*objektive transzendente Einheit der Apperzeption*), isto é, como condição transcendental (subjectiva) de "haver" objectos, em geral⁹.

Em ordem a procurar evitar ambiguidades nem sempre imediatamente discerníveis, a enriquecer e precisar o vocabulário filosófico português e, sobretudo, a melhor dar conta da especificidade e plurideterminação das questões onto-gnosiológicas em análise,

atrever-me-ia a propor a conveniência de se proceder, terminológica e substantivamente, a uma distinção entre *objectidade* e *objectualidade*.

Empregaríamos *objectidade*, no caso de a referência visar a *condição* (genérica, ou não mais explicitadamente determinada) *de objecto*.

Recorreríamos à categoria de *objectualidade*, no caso de a intenção significativa se reportar à condição de *idealidade* (à natureza *ideal*) de um objecto de representação, em geral.

De particular interesse e relevância, gnosiológicos e também epistemológicos, se reveste a aceção em que, nomeadamente, se fala da *objectividade* de um conhecimento determinado.

Encarada por este ângulo específico de aplicação, a "objectividade" funciona aí como *indicação* (qualificante) de que o conhecimento a que é atribuída nos fornece informação *fiável* do próprio objecto a que se reporta.

Abre-se, com esta modalidade de abordagem, todo um vasto leque de

8 F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, II, 1, 1; ed. Sergio Rábade Romeo, Madrid, Gredos, 1960, vol. I, p. 361.

9 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 138-140.

questões – a examinar, tanto no marco de uma epistemologia geral, como no âmbito do proceder das várias ciências particulares – referentes

quer aos *critérios* em obediência aos quais essa fiabilidade é declarada ou garantida,

quer à relação (onto-gnosiológica) do idealmente conhecido no conhecer com o realmente pertinente ao objecto de que um conhecido se enuncia.

Enquanto a *verdade*, grosso modo, fala da evidenciação de algo (designadamente, na sua entidade ou concreção) ou atesta a conformidade (adequação) de algum dito ou pensado com o ser desse algo que se diz ou pensa,

a *objectividade do conhecimento* marca sobredeterminadamente a reportação da verdade dita ou pensada ao seu objecto.

Neste quadro, não há verdade que não seja "objectiva", isto é, que não anuncie ou a-presente algum objecto; tal não significa, porém, que só haja verdade de coisas objectivas, ou seja, com uma existência *objectiva*.

§ 7. Em sede ontológica

Este último sentido de "objectivo" que aqui nos acaba de aparecer a terminar o parágrafo precedente obriga-nos a alargar ou a estender o alcance da nossa indagação da "objectividade" até ao terreno *ontológico*.

Neste marco, uma das acepções mais correntes identifica a "objectividade" com a denotação do suposto modo de ser das "coisas", entendidas estas, principalmente, como *unidades discretas*, dotadas de uma *estabilidade* que permite a respectiva identificação e diferenciação relativamente a alteridades, tanto na ordem do accidental como na do substancial.

Verifica-se, nesta eventualidade doutrinal, uma *dupla redução*, tanto mais facilmente aceite quanto irretorquivelmente parece apresentar-se como "intuitiva".

Ficamos, assim, articuladamente colocados,

por um lado, perante uma redução do objecto, em geral, a *coisa*;

e, por outro lado, perante a redução da objectividade, em geral, ao que se supõe que é o *modo de ser da coisa*, em oposição a outros supostos modos de ser de não-coisas.

É deste modo que, por exemplo, a "objectividade" pode aparecer a denotar a *consistência* ou *solidez* de algo, consubstanciadas no seu ser de "coisa", por contraste com o devir ou a fluência de uma actividade que, mediando o petrificado, de alguma maneira o "dissolve" ou resolve na instância que alegadamente o sustenta.

Johann Gottlieb Fichte, na *Wissenschaftslehre* de 1794, falava de uma "posição originária" ou primitiva (*Ursetzung*) em que todo o ser contraposto (*das Entgegengesetztseyn*) é pura e simplesmente posto pelo eu (*schlechthin durch das Ich gesetzt*)¹⁰, de que enquanto acto instituinte original (*Thathandlung*) tudo eminentemente decorre e depende.

O jovem György Lukács, de *Geschichte und Klassenbewußtsein*, referir-se-ia, muito provavelmente e sob o fundo de uma confusão principal e fértil de implicações entre coisificação (*Verdinglichung*) e alienação (*Entfremdung*), a uma devolução do coisificado à subjectividade proveniente da acção de que ele se constitui como mera objectivação¹¹.

É, aliás, neste sentido algo vulgar ou corrente, onde a fixidez imediatamente determinada da coisa contrasta com a vitalidade perceptível do acto, que Marx, em *Das Kapital*, contrapõe, *en passant*, a "forma do movimento" (*Form der Bewegung*) à "forma da objectividade" (*Form der Gegenständlichkeit*), bem como a "objectividade morta" (*totte Gegenständlichkeit*) à "força de trabalho viva" (*lebendige Arbeitskraft*)¹².

Estes passos do *opus maius* marxiano têm certamente interesse para uma análise histórico-conceptual (*begriffsgeschichtliche*) do seu emprego da categoria *objectividade*. Mas não constituem, por si sós e contextualizadamente desligados, base teórica suficiente e consistente para alicerçar uma interpretação global desta precisa temática marxiana.

Para além de terminologicamente, e nas versões originais, esta categoria também se poder dizer *Objektivität*, a concepção marxiana da "objectividade" desenvolve-se no marco de uma ontologia onde manifestamente se não verifica nem um divórcio entre ser e movimento, nem uma recusa de materialidade à prática.

Como esclarecimento e apoio textual bastaria confrontar, entre muitas outras possibilidades, o prefácio à primeira edição, de 1867, de *O Capital*, em que o desenvolvimento da formação económica de uma sociedade (*die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation*) é concebido como "um processo histórico-natural" (*ein naturgeschichtlicher Prozeß*)¹³, ou o famoso final da terceira tese *ad Feuerbach* em que a "activi-

10 J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, reprod. Berlin, Walter de Gruyter, 1971, vol. I, p. 103.

11 G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein; Werke*, Darmstadt - Neuwied, Luchterhand, 1977², vol. 2, pp. 260-261.

Para uma abordagem algo mais detida de aspectos centrais desta temática, veja-se por exemplo: J. BARATA-MOURA, *Ontologias da "práxis" e idealismo*, Lisboa, Caminho, 1986.

12 MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1872³), I, 3, 5; MEGA², vol. II/6, pp. 203 e 208.

13 MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), Vorwort; MEGA², vol. II/5, p. 14.

dade praticamente crítica" (*praktisch-kritische Tätigkeit*), ou a "prática revolucionária" (*revolutionäre Praxis*) de transformação material, é declarada só poder ser apreendida (*gefaßt*) e racionalmente entendida (*rationell verstanden*) como coincidência (*Zusammenfallen*) do mudar das circunstâncias (*Ändern der Umstände*) e da actividade humana (*menschliche Tätigkeit*) ou autotransformação (*Selbstveränderung*)¹⁴.

Não é, na verdade, uma acepção da "objectividade" confinada a *coisidade* que ontologicamente fala na expressão "realidade objectiva".

A *objectividade*, neste contorno, é testemunho de *materialidade*, de independência *ontológica* relativamente à consciência que representa, à vontade que quer, ao desejo que anseia ou à acção que faz.

Desenha-se e assoma aqui o sentido ontológico forte da *objectividade* como categoria filosófica.

Não se trata de desvanecer, de minimizar ou de excluir toda e qualquer intervenção subjectiva na determinação da objectualidade (mesmo se entendida em termos dinâmicos de reflexo) ou na configuração da objectividade (mesmo se concretamente determinada a partir da prática e de uma corporização de trabalho humano).

Trata-se tão-só, e principalmente, de não fazer sustentar a materialidade actual de algo – coisa ou processo – por essa intervenção. Trata-se, em suma, de *não antepor* à *materialidade* como tal (não, em absoluto, às formas historicamente determinadas de uma sua manifestação) uma condição subjectiva (egóica ou interpessoal, teórica ou prática) de possibilidade.

Decorrem processos genéticos vários com interferência subjectiva no elemento da materialidade:

Não há uma génese absoluta da materialidade como já Aristóteles se fazia eco: nada provém do não-ser (*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδέν*)¹⁵, nem há uma sustentação contínua da materialidade por uma condição subjectiva que, acompanhando-a, a possibilite.

É na base da materialidade que a relacionalidade, nas suas diferentes figuras, se perfila e desenvolve. Não é uma relacionalidade trans-ontológica ou meta-ontológica que é condição do "haver ser", da materialidade ou objectividade do ser.

Não há uma pré-história do ser. Há é uma pré-história da subjectividade como modalidade do ser.

O ser, na sua materialidade, é a historicidade concreta una e múltipla na transformabilidade das suas figuras.

14 MARX, *Thesen über Feuerbach*, 3; MEW, vol. 3, p. 6.

15 ARISTÓTELES, *Física*, I, 4, 187 a 28-29.

Antes de Hegel, se bem que num horizonte marcadamente idealista, ter avocado a imanência da razão, "a Ideia absoluta eterna" (*die ewige absolute Idee*), como "o mestre-de-obras interior da história, que se realiza na humanidade" (*der innere Werkmeister der Geschichte, die sich in der Menschheit realisiert*)¹⁶;

antes de Giordano Bruno nos ter apresentado a matéria una como "uma espécie de sujeito" (*una specie di soggetto*), do interior do qual, com o qual e no qual a Natureza efectua a sua operação, o seu trabalho (*del qual, col quale e nel quale la natura effetua la sua operazione, il suo lavoro*)¹⁷,

já, porventura, Heraclito de Éfeso nos havia dado a pensar esta tarefa da unidade (material) do ser, quando, no fragmento 30, nos evocava que o κόσμος que é o mesmo para todos (τὸν αὐτὸν ὁπάντων) e que nenhum dos deuses nem dos homens fez (οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν) sempre foi, é e será um fogo sempre-vivo (πῦρ αἰεζῶον), acendendo-se e apagando-se segundo medidas (μέτρα)¹⁸.

III. REVISITAÇÃO TEMÁTICA

§ 8. A questão das condições da objectividade

Mas – perguntar-se-á, revertendo agora ao tema da nossa sessão¹⁹ –, a "objectividade" tem condições?

Sem propendermos ao eclectismo artificioso, nem aspirarmos a enveredar pelas licenciosas sendas do floreado retórico, teremos, no entanto, de responder: **tem condições, não tem condições, e tem condições** em sentidos diversos.

À pluralidade de horizontes semânticos para a "objectividade" corresponde também uma multiplicidade de horizontes aporéticos para a problemática das suas condições de possibilidade.

E, uma vez mais, importa igualmente neste caso atentar bem, não apenas *no objecto* que se tem em conta, como ainda *na relação* ou

16 HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik; Theorie Werkausgabe*, ed. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 15, p. 356.

17 G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, III; *Dialoghi Italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*, ed. Giovanni Aquilecchia, Firenze, Sansoni, 1958, p. 265.

18 HERACLITO, *Fragmento B 30*; FV, vol. I, pp. 157-158.

19 Aquando da sua apresentação original, este texto foi lido numa sessão do colóquio de Évora que se subordinava ao tema: "As condições da objectividade".

intenção formal sob a qual é considerado.

Neste particular, não são por vezes despiciendas algumas distinções da Escola, como por exemplo as que João de S. Tomás estabelece, no âmbito da formalidade, entre "objecto formal" (*obiectum formale*) do atender cognoscitivo e "razão formal sob a qual" (*ratio formalis sub qua*) esse objecto é visado, podendo esta ainda ser entendida, não como aquela que se tem por parte da potência subjectiva de conhecer (*ex parte potentiae se tenens*), mas como "razão formal objectiva" ou da parte do objecto (*ratio formalis obiectiva*)²⁰.

Tem condições a "objectividade", enquanto domínio de objectos *contrapostos* que se dá, conhece ou transforma no quadro de uma *relacionalidade* polarizada, que um espaço de subjectividade habita também.

Como termo de uma referência intencional deste tipo, a "objectividade" tem condições, decorrentes da própria *estrutura de relacionalidade* onde começa por se determinar como objecto de atenção.

De entre as condições possibilitadoras desta "objectividade" e da sua determinação, haverá por certo lugar para uma evidenciação de *condições subjectivas*,

por cuja forma dominante de recepção (egóica, inter-subjectiva, impessoal) se poderá, sem dúvida, perguntar,

cujas modalidades de actuação cognitiva (passividade, posição, constituição, acção recíproca simétrica, ou não) se poderá apropriadamente esclarecer,

e cujo terreno determinante de intervenção (teórico, prático) se poderá com proveito investigar.

Tem outrossim condições a "objectividade de conhecimento" ou o "conhecimento objectivo" – aquele que, de algum modo, é pelos predicados dessa qualificação assegurado

da validade do seu conteúdo,

da adequação do seu teor cognoscitivo ao ser da coisa ou do processo que se dizem desse modo conhecidos,

da proveniência materialmente fundada da informação que ministra ou proporciona.

A problemática das condições pode, encarada por este ângulo, desenvolver-se em dois quadros principais.

Por um lado, o da eventual *constituição subjectiva* – transcendental ou outra – das determinações do objecto ou do conhecido no conhecer. No marco de algumas doutrinas onto-gnosiológicas, este quadro pode

20 JOÃO DE S. TOMÁS, *Ars Logica seu de forma et materia ratiocinandi*, II, I, III; ed. Beatus Reiser, Torino, Marietti, 1930, p. 260.

estender-se à própria constituição do *objecto como objecto ôntico*, ou ente, e não apenas à constituição *subjectiva* das determinações cognoscíveis do objecto.

Por outro lado, a problemática das condições de objectividade pode desenvolver-se no quadro fundamental do apuramento e validação de *critérios* que, num âmbito de *reflexividade* (ou de consciência segunda; trata-se de uma consciência de consciência), garantem que o conhecido numa consciência primeira tem *legitimidade objectiva*.

A questão das *condições* (fundamentalmente, epistemológicas) passa, neste último caso, pelo estabelecimento e exame dos *procedimentos* que certificam ou asseguram a modalidade (de que modo) e o grau (em que medida) da *referência objectiva* daquilo que é dito, pensado, medido, etc.

§ 9. Objectividade e materialidade

E, do ponto de vista ontológico, a objectividade, entendida como materialidade, tem condições ?

Aqui chegados, importará, porventura, distinguir entre

a modelação formal de um objecto material, que o faz ser *com esta ou aquela configuração* e lhe define, como tal, a objectividade numa forma determinada,

e o *em virtude do que*, com uma forma determinada, ele é *materialmente* objecto.

No que se refere à "objectividade" enquanto materialidade, esta distinção é apenas *rationis* (de razão ou mental), porque *in re* (na coisa, isto é, nos entes ou nos próprios processos materiais) não há materialidade desprovida de determinação, nem determinação que não requeira e envolva supostos materiais.

Toda a determinação formal se dá num quadro ontológico intra-material, ou na base de materialidade. A determinação formal é *inerente* – há um *inesse* da determinação formal –, e configura a própria materialidade.

Na sua génese, no processo histórico concreto da sua determinação, um ente material determinado, ou um estado-de-coisas material determinado, têm seguramente condições.

Entre estas suas condições *materiais*, podem contar-se condições *subjectivas*, ou condições que envolvem processos onde o factor subjectivo intervem constitutivamente:

de natureza prática (como, por exemplo, a incorporação de trabalho, numa escala alargada que não a da mera produção de mercadorias)

e de natureza teórica também (as "ideias" têm igualmente um importante papel a desempenhar na determinação concreta dos processos sociais objectivos, ou na de diferentes artefactos, etc.).

No *conhecimento* que se tem de um ente material ou de uma região ôntica, de um processo ou de um estado-de-coisas materiais, há constitutivamente condições.

Estas condições não o são, porém, da materialidade (ontológica) daquilo que é (gnosiológicamente) tematizado, mas decorrem da *estrutura relacional* em que algo é objecto de tematização, e afectam, seguramente, em medida e termos a investigar, o que daquilo que é considerado é actualmente conhecido, bem como, concomitantemente, o como é conhecido.

A categoria filosófica de objectividade, enquanto significativa de materialidade, marca e denota, todavia, o traço de independência e de auto-fundação do real, quer em relação a quem num momento dado prática ou teoricamente o considera, quer em relação a uma putativa "resolução" ou dissolução do seu *ser* nas dimensões subjectivas que se lhe referem ou que incorpora.

Examinada a questão por este ângulo, poderá, porventura, dizer-se que não é a *materialidade* como tal que tem condições, mas o processo prático concreto da sua *determinação* ou configuração formal, e o *conhecimento* que dela vamos tendo ou de que nos vamos apropriando.

Dai a proposta que venho adiantando de um entendimento da categoria materialista de *idealismo* como *ante-posição* de uma *instância subjectiva* à materialidade do real, a título de sua condição de possibilidade.

Que aquela anteposição (em termos de doutrina: efectiva) seja, em tempos recentes, crescentemente reformulada sob a figura correlacional de uma *com-posição* (σύν-θέσις, *Zusammen-setzung*) originária e originante de uma estrutura sujeito-objecto, é seguramente um indício das evoluções concepcionais do idealismo contemporâneo; mas, do ponto de vista ontológico, desde que devidamente desmontada e revelada nos supostos em que efectivamente assenta, em nada vem alterar o teor determinante da matriz em que se inscreve.

Que esta instância subjectiva (mesmo quando a designação lhe é doutrinalmente recusada) revista uma modalidade egóica, inter-subjectiva ou impessoal, e manifeste uma incidência predominante no terreno teórico (idealismo tradicional) ou no campo da prática (determinadas ontologias da "práxis"), é certamente questão de não menosprezando tomo a atender no estudo e caracterização de cada pensamento particular; todavia, em nada afecta o fulcro desta determinação categorial de

"idealismo", uma vez que as alternativas enunciadas correspondem apenas a flexões doutrinárias de uma mesma *matriz fundamental* que comanda os supostos de toda a concepção.

Entendida ontologicamente como materialidade, a "objectividade" não tem condições trans-materiais de possibilidade.

Pelo contrário, é ela própria *condição* de toda a possibilidade (objectiva e subjectiva).

Há, assim, a meu ver, como programa e como tarefa, que recentrar o pensar a partir de um remontar das condições da "objectividade" à *objectividade como condição*.

Sumariando, para finalizar:

o conhecimento tem condições,
a prática tem condições;
a objectividade enquanto materialidade é condição.

RÉSUMÉ

Le présent essai envisage une caractérisation de l'*objectivité* en tant que catégorie philosophique.

Dans le cadre d'une approche herméneutique qui remonte de la thèse immédiatement disponible à ses horizons problématiques de constitution du sens, l'*objectivité* s'avère comme porteuse de signification dans de différents champs sémantiques, notamment ceux de la finalité, de l'éloignement du subjectif, de la gnoséologie et de l'épistémologie, de l'ontologie.

La connaissance et la pratique présentent certainement leurs conditions; entendue ontologiquement en tant que *matérialité*, l'*objectivité* n'a pas de conditions transmatérielles de possibilité, mais devient elle-même condition.

ZUSAMMENFASSUNG

In Frage steht der Versuch einer Annäherung der *Objektivität* als philosophische Kategorie.

Hermeneutisch setzt eine unmittelbar vorhandene These verschiedene problematische Sinneskonstituierende Horizonte voraus. *Objektivität* ist Bedeutungsträger innerhalb mancher semantischen Felder, nämlich der Zweckbestimmtheit, der Entfernung von Subjektives, der Erkenntnistheorie und Epistemologie, der Ontologie.

Erkenntnis und Praxis haben zwar Bedingungen; ontologisch verstanden als *Materialität*, besitzt die *Objektivität* keine transmaterielle Möglichkeitsbedingungen, vielmehr ist sie selbst Bedingung.

JUSTIÇA E SENTIDO DA TERRA*

Viriato Soromenho Marques

Bleibt mit der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend.

NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*

O que é a justiça? E é ela possível? E se ela não fosse possível como se poderia suportar a vida?"¹

A meditação acima citada pertence, com todo o seu sabor kantiano, a uma das muitas centenas de páginas soltas, manuscritas por Nietzsche, e só publicadas postumamente. Através da singeleza desse pensamento somos conduzidos aos temas centrais da meditação ocidental em torno do problema da justiça. Somos convidados, uma vez mais, a considerar o carácter limite do conceito, que desde a tradição grega aos recentes estudos de John Rawls, nos conduz directamente para o centro nevralgico dos

* Este artigo foi baseado numa comunicação proferida a 24 de Novembro de 1988, no âmbito dos *Encontros com Edgar Morin*, promovidos em Coimbra por iniciativa da Associação de Professores de Filosofia e da *Aliance Française*.

1 "Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wäre das Leben anzuhalten?" NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, ed. Colli-Montinari. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1980, vol. 11, 40/65/, p. 663.

problemas políticos, o mesmo é dizer para o centro da ampla esfera da razão prática.

Pensar hoje a justiça implica uma dupla consciência:

a) Não recluir a avaliação dos terríveis dilemas contemporâneos orbitando em volta de temas tão inquietantes como a degradação global dos ecossistemas, a inexistência de perspectivas energéticas de longo prazo, ou, apesar de tudo, o perigo remanescente de conflitos militares de expressão nuclear, entre tantos outros sinais de semblante ameaçador. Trata-se, em suma, do desafio da responsabilidade. Não apenas a do indivíduo perante a sua comunidade coeva, mas uma responsabilidade que nos convoca individualmente como co-autores da tarefa de combater as ameaças de colapso das condições de possibilidade biofísicas da continuidade da própria história humana no seu conjunto.

b) Compreender a impossibilidade de uma abordagem profunda dos problemas acima enunciados, numa óptica de justiça, sem ter em consideração o enraizamento das nossas categorias de análise do fenómeno político no interior da tradição de secularização e autonomia típicas da modernidade.

É em torno da abertura de algumas pistas retrospectivas e prospectivas associadas a esta segunda dimensão, que as reflexões deste breve estudo se organizam.

1. O malogro da cientificidade

Por entre os sinais de mudança que no panorama político actualmente se fazem sentir, julgo ser de destacar um aspecto comum: a vitória da *incerteza* sobre uma multiplicidade de dogmas e preconceitos até agora abundantes não só nas vulgatas, mas também nos discursos mais subtils.

Os diversos fenómenos ligados ao que se tem denominado por 'crise do marxismo', ou por 'crise da esquerda' são um dos exemplos mais vigorosos da alteração de posicionamento e atitude.

A profunda mudança na antiga sociedade soviética, a denúncia do estalinismo, as repercussões internacionais posteriores à *perestroika*, oferecem-se a variadíssimas leituras. No entanto, gostaria de destacar uma interpretação que não tem merecido a atenção suficiente, sobretudo se tivermos em devida conta a sua dimensão fundamental: o *malogro assumido de uma concepção dogmática da ciência política*.

Muito antes da *normalização estalinista*, que do ponto de vista teórico representou um enorme passo atrás que só a paixão ideológica de uma época turbulenta poderia escudar e parcialmente explicar, já encontramos

traços da busca de uma 'garantia' científica para o pensamento político de Marx.

A aproximação entre positivismo e materialismo, em Bukhárin, faz parte desse processo, que tendia a aproximar a práxis política de um padrão de rigor, semelhante ao da física clássica, isto é, imediatamente antes da crise aberta pelas teorias quântica e da relatividade.

A história mostraria o carácter absurdo desse intento. O 'socialismo científico' tornou-se numa ideologia ocultadora das contradições reais, num ágil instrumento manipulatório nas mãos de dirigentes que ocultavam a sua usura de poder com a autoilusão de estarem ao serviço do 'sentido da história'.

O fracasso cada vez mais evidente de uma política que em nome de uma concepção mistificatória de 'ciência' falsificava os dados objectivos mais elementares, faz-nos hoje reabrir o debate em torno da própria noção de ciência. O pensamento epistemológico tende hoje a integrar no próprio campo da *episteme* os elementos subjectivos, voluntaristas, aleatórios, que os detentores da providência histórica tentaram irradiar do campo onde eles mais profusamente se exibem: na *práxis política*.

A crise do paradigma política da cientificidade, com expressão essencial no marxismo, mas não exclusivamente aí, tem como reflexo positivo, a libertação da inventividade e da criatividade no terreno, antes estritamente delimitado, da acção. Os acontecimentos vieram desmentir as 'profecias', que contra a vontade do próprio Marx se impuseram: a) a revolução anticolonial antecedeu a revolução socialista; b) em vez de revolução anticapitalista na Europa e EUA ocorreram duas guerras mundiais; c) foram países atrasados, e não altamente industrializados, países de economia fortemente ruralizada como a Rússia e a China, os que primeiro fizeram experiências revolucionárias, e não aqueles cuja estrutura produtiva, aparentemente, para tal vocacionava.

Para além disso, as categorias políticas forjadas num tempo em que o fumo das fábricas surgia como uma espécie de perfume do progresso, um incenso da classe operária, entendida como sujeito salvífico no momento terminal da história, estão hoje muito aquém de poderem pensar as ameaças da destruição ecológica, da guerra nuclear, ou a irrupção de novos agentes no palco da práxis política.

2. Identidade e eficácia do(s) sujeito(s)

O que está hoje em causa não é simplesmente uma visão substancialista do sujeito histórico, como correlato do fim da noção de um sentido

inequívoco da mesma. Torna-se hoje insensato isolar como agente hegemónico da mutação histórica uma qualquer classe social, uma qualquer nação, uma qualquer raça, ou uma qualquer cosmovisão.

Apesar da tentativa de recuperação neo-hegeliana efectuada por Luckács, da função de um sujeito histórico privilegiado, a verdade é que a I Guerra Mundial veio revelar dramaticamente o carácter precário da transferência política das esperanças algo messiânicas numa solidariedade internacional classista e revolucionária. Em 1914 os operários reagiram como Alemães, Franceses, Ingleses e não como membros da classe que *deveria* fazer a última das revoluções. O simplismo sociológico dos social-democratas, não impediu a matança das trincheiras. Mais tarde, as esperanças mundiais de Lenine ou Trotsky não impediu a regionalização e isolamento da aventura bolchevique.

No entanto, se regressarmos aos mecanismos da democracia representativa, depois da frustração das correntes teleológicas, em busca de uma resposta para o problema do sujeito, cedo verificamos que a eficácia das decisões permitidas pelo funcionamento das instituições democráticas, tal como existem, se encontra atravessada por obstáculos e contradições internas cuja identificação e ultrapassagem são fundamentais para aumentar o espaço da justiça, retirando-o ao terreno da entropia política.

Os três principais factores corrosivos da democracia podem ser enunciados da seguinte forma:

a) *Derrapagem da representação*. Trata-se da continuação da tendência perversa, já denunciada por Rousseau, para a representação se transformar numa *delegação* incontrolada de poderes. Contra isso, existem medidas correctivas, que passam pela alteração da lei eleitoral, descentralização e desconcentração de poderes, regionalização. Contudo, a ameaça permanente aí está a todos os níveis.

b) *Opacidade da representação*. A 'política privada', essa zona onde a decisão democrática não chega a impor-se, continua a dominar em zonas muito sensíveis, como a da política de defesa, onde a deliberação eleitoral raras vezes se oferece à consideração directa das questões.

c) *Impotência da representação*. Até onde pode ir a soberania democrática de um povo? Esta não é uma questão simplesmente principal, mas um grave problema num mundo de Estados nacionais, onde os problemas, pelo contrário, não respeitam o espalhamento das fronteiras. Um exemplo muito concreto: os Suecos estão desde há vários anos a desactivar a componente nuclear da sua produção energética. Foi uma decisão democrática do povo. Em 1986 o desastre na central nuclear ucraniana de Chernobyl fez estender as suas nefastas consequências sobre o território e

o povo de um país que, dentro dos limites da sua soberania, procurara debelar esse perigo. Haverá melhor exemplo da inadequação das nossas instituições, da impotência e frustração que causam perante um mundo cada vez mais planetário?

Qualquer reflexão política sobre a justiça não pode alhear-se destas e de outras questões. Muito mais do que fruto das circunstâncias conjunturais, os problemas actuais radicam no nosso passado cultural colectivo, na tradição intelectual do Ocidente, na procura, difícil e acidentada de uma ordem política aberta à realização da justiça, mas, paradoxalmente, alimentando as forças e as pulsões que dela se afastam.

3. O lugar central da questão e do processo de autonomia

As transformações no modo de reflexão sobre a essência da justiça no interior do pensamento político são inseparáveis do facto de este ser um dos componentes teóricos principais da metamorfose existencial da vivência e da compreensão mundanas do Ocidente, ao longo do processo multissecular que tem na ruptura copernicana com a representação cosmológica tradicional um expoente de enorme valor referencial.

O significado profundo das instituições jurídicas, políticas e técnicas do nosso universo contemporâneo perder-se-ia quase totalmente se o divorciássemos desse movimento extremamente complexo nas suas facetas e variações que poderemos designar como *processo de autonomia*.

O conceito foi trabalhado filosoficamente e simbolicamente na época de ouro do idealismo alemão. A autonomia concretiza a compreensão kantiana e pós-kantiana da missão libertadora da filosofia, enquanto actividade reveladora da natureza independente e autocriadora do homem. Já no seu tempo, Kant procurou no terreno da história, das instituições e dos movimentos políticos e culturais encontrar pistas e traços confirmadores de que a sua pesquisa antropológica se inseria numa reestruturação concreta do próprio real. Nessa medida, o vemos acolher de forma entusiasmada a *Aufklärung*, entendida como a saída do homem da sua menoridade, através do assumir esforçado e comprometido da dimensão fecunda e prometaica de uma responsabilidade emancipadora².

No mesmo sentido, revertendo contudo sobre os aspectos mais obscuros da autonomia, podemos reler a renovação goetheana do tema

2 "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit." (As Luzes são a saída do homem da menoridade de que ele próprio é culpado.), KANT, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Band VIII, Berlin, 1923, p. 35.

fáustico. A autonomia prometia uma nova época, a repetição do roubo do fogo divino, mas também o enorme preço que todas as subversões axiológicas arrastam na sua esteira.

4. Pensamento político e imitação metodológica da nova ciência

O tratamento da justiça obedece às novas exigências metodológicas sentidas pelo pensamento político, na medida em que este se revê ou identifica, pelo menos parcialmente, com o tipo das operações metodológicas dominante no aparecimento e expansão da nova ciência da Natureza.

Essa atitude mimética é particularmente nítida em quatro momentos da discursividade política moderna:

a) *autonomização do objecto político* relativamente à esfera de autoridade da religião, da moral e da tradição;

b) *escolha de um ponto de partida de evidência axiomática*, num claro reinvestimento do intento cartesiano de fundação radical e transparente do saber (o postulado hobbesiano do valor supremo da autoconservação constitui um exemplo da aplicação política da forma moderna de pensar);

c) a preferência pelo encadeamento lógico-discursivo de matriz analítico-dedutiva, rendendo homenagem ao rigor algébrico matemático;

d) esforço de clarificação da linguagem vencendo a ambiguidade do seu uso comum.

Tornar a justiça num problema pensável exige que se proceda, seguindo os bons exemplos da física, ou melhor, das filosofias natural e experimental, à busca dos elementos constitutivos de um estado inicial, a partir do qual seja possível deduzir os momentos seguintes da estrutura complexa no cerne da qual a justiça poderá ganhar consistência e sentido.

Este estado inicial seria, durante o longo período em que o pensamento político foi caracterizado pelas polémicas em torno do contratualismo, tutelado, quase unanimemente, pela figura da *igualdade natural* entre os homens, contra todas as interpretações legitimadoras da cristalização hierarquizadora, como a célebre contestação de Robert Filmer por Locke o iria confirmar e ilustrar de modo muito expressivo³. No entanto, o estado inicial de igualdade, bem como a sua determinação tensional, contraditória, portanto dinâmica já haviam sido previamente sublinhados por Hobbes⁴.

3 LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, 2ª ed., Cambridge/ London/ Sidney, Cambridge University Press, 1980, Liv. I, caps. I-IV, §§-24, pp. 1-175.

4 V. SOROMENHO MARQUES, "Poder, Trabalho e Contrato Social", *A Ideia*, nº 48, Abril 1988, pp. 6-8.

A dicotomia entre estado de natureza (*status naturalis* / *state of nature* / *état de nature* / *Naturzustand* ...) e estado civil encontra-se ao serviço da inteligibilidade da justiça como problema, ao serviço, também, da *exigência metodológica de simplificação*. Mais do que uma função histórica e retrospectiva essa distinção entre estado inicial e estado actual reveste-se de um interesse prospectivo: *serve como ponto de partida para a crítica do presente e suporte para o traçar das perspectivas que a partir dele divergem*.

O procedimento metodológico é inteiramente análogo ao da ciência física coeva. Os factos visados pela investigação devem ser confrontados com a inteligibilidade *máxima* de um número *mínimo* de princípios explicativos.

Essa tese segundo a qual a economia da razão deve ser capaz de reflectir a economia da Natureza está bem presente no trabalho central de Newton, o qual constitui, certamente, a obra mais significativa da história da física moderna. Nos *Principia* verificamos como todo o edifício de uma nova visão dos fenómenos naturais tem como base a formulação newtoniana, reelaborando contribuições prévias de Descartes e Galileu, de três leis do movimento⁵.

Mas essa *exigência de redução e economia intelectual* encontra-se patente igualmente no esforço especulativo de Leibniz. A título exemplar veja-se como toda a argumentação proposta em volta da teodiceia constitui um aprofundamento das implicações contidas num só e único princípio: o da razão suficientes.

A racionalização no interior dos novos quadros categoriais do problema da justiça conduz-nos inevitavelmente aos conceitos de força e de poder. Também aí o recurso à analogia com a mecânica clássica não deixa de ser altamente revelador.

Assim como através da teoria da gravitação universal de Newton se passou a conceber o universo como um ilimitado jogo de forças entre a miríade de corpos celestes, força essa que de modo enigmático é mantida e mediada através e pelas vastidões de um espaço infinito e vazio, também o pensamento jurídico-político moderno procurou estudar os mecanismos de circulação, concentração, mediação e exercício do poder e da força, passando duma visão atómica dos indivíduos à visão orgânica da sociedade, e elaborando uma nova tipologia da legitimidade em torno dos

5 NEWTON, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, in *Great Books of the Western World* (34), trad. A. Motte, Chicago/ London, Encyclopaedia Britannica, 1952, pp. 14-24.

6 LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim/ New York, Georg Olms, 1978, vol. 6, II, § 153, p. 201.

direitos do homem e do cidadão, a qual acomoda, por vezes de forma algo penosa, elementos atomistas e orgânicos das instâncias conceptuais acima referidas.

No entanto, também neste plano, nunca se perdeu o mistério e a indeterminação parciais das próprias noções de força e poder.

a) por um lado elas serão o objecto a ser delimitado, distribuído, controlado pelas leis da justiça (esse será o tema da reflexão de Rousseau no *Contrato Social*);

b) por outro lado, o poder e a força aparecem como fontes originárias ou, pelo menos, derivadas e correctoras da própria justiça (em linhas diversas tal preocupação encontra-se tanto na justificação da escravatura por Locke, como no reconhecimento do direito de resistência de Grotius a Saint-Just).

5. Autonomia e secularização

A autonomia – a afirmação da soberania do homem e a sua tentativa de reconquistar o centro do mundo – apresenta fortes ligações e pontos de comunhão com o processo de *secularização*, isto é, com o progressivo abandono do recurso à figura da Revelação, com a *crescente dispensação de Deus enquanto fundamento supremo*, até se tornar numa hipótese irrelevante (como se verifica na célebre resposta de Laplace a Napoleão), ou atingir a própria morte teórica (tal seria, aliás, uma interpretação relativamente suave da meditação nietzscheana em torno da morte de Deus).

As obras de Maquiavel, Hobbes, Locke ou Harrington aí estão para demonstrar a existência de uma secularização também no pensamento político. Nessa vertente particular, não só a legitimidade política se afastará de qualquer interpretação normativa dos Evangelhos, como a autonomização do seu objecto tem de ser afirmada perante a própria ética e não somente perante a religião (tal é o sentido forte da obra de Maquiavel).

A secularização na política é protagonizada pela descoberta de um *campo funcional de conflito entre as vontades, constituindo-se como a esfera de um combate liberto da intervenção de qualquer tutela transcendente*. A partir daí, contudo, não deixarão de derivar toda uma série de mitologias profanas, desde a do *homo homini lupus*, que Hobbes pediu de empréstimo a Plauto, até à da dialéctica hegeliana do senhor e do servo, passando pelas numerosas fantasias elaboradas em volta do homem natural, referido geralmente às várias versões dos 'selvagens' americanos.

6. Da contemplação teórica ao primado da razão prática

Momento decisivo tanto da autonomia como da secularização será o da passagem de uma concepção ainda essencialmente contemplativa da missão do homem no mundo, para um *primado da acção*, da vontade realizadora, do trabalho.

No processo que vai da teodiceia de um Leibniz, e, de certo modo, também de um Pope, à filosofia da história verificamos com mais detalhe a concretização de uma tal metamorfose.

Se com Leibniz já encontramos a submissão de Deus ao princípio da razão suficiente, quer dizer a necessidade de confinar a anterior onipotência arbitrária de Deus no quadro da racionalidade humana, já com Voltaire, Turgot ou Kant abandonamos claramente a tese de que este é o melhor dos mundos possíveis, para se defender a ideia de que o *trabalho realizador é mais importante do que a solução especulativa do problema do mal*.

O futuro torna-se a dimensão adequada à projecção das capacidades criadoras da vontade humana. Por isso, dirá Voltaire no seu famoso *Poema sobre o desastre de Lisboa*:

Um dia tudo estará bem, eis a nossa esperança;
Tudo está bem hoje, eis a ilusão⁷.

O que está em causa não é apenas uma interpretação fatalista de Leibniz e Pope, mas sim uma visão contemplativa da existência, que retira ao homem o poder, que Voltaire reconhece como lhe pertencendo, de rectificar e corrigir a ordem dos factos em vez de com ela se conciliar em termos meramente intelectuais.

Explicitando, com mais precisão, os contornos afirmativos dessa recusa escreverá Voltaire, em 1759, através do personagem Martin do seu *Candide*:

Trabalhemos sem raciocinar (...) é o único meio de tornar a vida suportável⁸.

Verificamos, assim, uma acentuação da natureza radical, 'antepredicativa', da capacidade (re)ordenadora da práxis humana que tenderá a modificar profundamente as relações teóricas e efectivas do homem com a Natureza: mais do que intérprete do sentido da Natureza a missão do ho-

7 "Un jour tout sera bien, voilà notre espérance/ Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion." VOLTAIRE, *Poème sur le Désastre de Lisbonne*, in *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1961, p. 309.

8 "Travaillons sans raisonner (...) c'est le seul moyen de rendre la vie supportable", VOLTAIRE, *Candide ou L'Optimisme*, in *Romans et Contes*, Paris, Garnier Frères, 1960, p. 221.

mem será a de se tornar pela sua actividade produtora do novo em "último fim da Natureza" (*letzter Zweck der Natur*) como afirmará Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*⁹.

No plano de uma teoria política da justiça esta tese conduzirá ao salientar do lugar central do progresso. A justiça é uma tarefa de futuro, porque o homem é ele próprio, simultaneamente, *uma obra incompleta* e o verdadeiro '*sentido da terra*', por mérito próprio.

O que antes se poderia considerar como uma deficiência da Criação torna-se agora numa condição propulsora do próprio projecto humano. Se a dignidade deste repousa em ser ele o demiurgo do seu destino, então é necessário que o mundo nos seja dado como imperfeito, como incompleto para que a *dimensão ontológica da acção* possa sobressair com nitidez e clareza.

É isso que de forma acutilante nos afirma Friedrich Schlegel:

Se o mundo fosse completo, então existiria apenas um saber sobre o mesmo, mas nunca uma acção¹⁰

7. O eclipse da Natureza no quadro do idealismo antropológico

Aparentemente a mutação intelectual da modernidade teve início com a reivindicação da Natureza, da junção entre ela e o homem, pela via multifacetada do conhecimento. A ruptura de âmbito secular com um saber dominado pela lógica da Revelação visava justamente contribuir para a ampliação desse desvendamento do 'livro' da Natureza.

Na mesma linha de rumo havia concedido Newton à filosofia natural o papel de chave de entrada para a própria filosofia moral e prática:

Porque na medida em que nós podemos conhecer pela filosofia natural o que é a Primeira Causa, que poder Ela sobre nós, e que benefícios nós recebemos Dela, de igual modo o nosso dever tanto para com Ela como para cada um de nós, surgirá pela luz da Natureza¹¹.

Não foi também em nome dessa 'luz natural', da comunidade entre o

9 KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, § 83, pp. 431-6.

10 "Wäre die Welt vollendet, so gäbe es dann nur ein Wissen derselben, aber kein Handeln." F. SCHLEGEL, cit. por H. BLUMENBERG, *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, pp. 80-81.

11 "For so far as we can know by natural philosophy what is the First Cause, what power He has over us, and what benefits we receive from Him, so far our duty towards Him, as well as that towards one another, will appear to us by the light of nature." NEWTON, *Optics*, in *Great Books of the Western World* (34), Chicago/ London, Encyclopaedia Britannica, 1952, *Query* 31, p. 543.

mundo e os homens, que as novas correntes político-jurídicas iniciariam os primeiros passos do liberalismo e da democracia? Não foi, igualmente, em torno da herança jusnaturalista, no interior de uma reflexão acerca das relações entre o homem e a Natureza que se desenvolveram as primeiras meditações sistemáticas sobre o trabalho e o valor anteriores a Marx?

Todavia, essa alusão ostensiva à Natureza é simultânea ao desenhar de um *circulo antropológico fechado*, pelo lento esvaziamento retórico da própria noção de Natureza, em prol de uma disjunção teórica e de uma redução técnico-industrial da mesma à ordem da cultura e das suas necessidades. Essa simultaneidade marca, sem dúvida, a delicada complexidade de um movimento histórico, onde se regista um conflito entre correntes e possibilidades diversas, estando-se, portanto, longe de uma interpretação simplificadora, e homogenizadora, onde fosse possível ou desejável uma exegese causal.

A perda do sentido de alteridade por parte da categoria de Natureza constitui uma característica comum a muitas das cosmovisões dos séculos XVIII e XIX. A Natureza de que aqui se trata não é pensada como limite do homem, como o outro domínio da mesma razão que subsume todos os entes, mas como *suporte da liberdade humana*, como extensão e fundo de reserva de uma ciência que cedo se transformará numa técnica capaz de mover montanhas. A Natureza já não é mais do que uma forma diferida do homem falar de si próprio, um campo onde se projectam os seus sonhos, a sua desmesura, a sua paixão de infinito.

No fundo, depois de se libertar no duplo trânsito da autonomia / secularização da presença ambígua da transcendência divina, sabendo como Pascal que o infinito cósmico da nova física não é mais do que um silêncio de espírito, a racionalidade moderna acaba por reconhecer na Natureza, primeiro a eficácia das suas categorias, e depois apenas um momento material e instrumental do primado da razão prática.

Vistas as coisas a esta luz, certamente muitas diferenças são, provisoriamente, sacrificadas. Porém, esta perspectiva permite, assim o julgo, captar heurísticamente a *unidade axiológica* parcial de correntes bem diversas da tradição política contemporânea.

É verdade que muitas são as diferenças entre os modelos essencialmente funcionais do liberalismo, ou os modelos dominantemente finalistas das correntes socialistas. Sobre a sua diversidade já quase tudo foi dito e escrito. Mas não partem ambas as tendências do mesmo fundo teórico, dos mesmos valores, de uma idêntica concepção de razão, a qual ao afirmar a autonomia do homem, o carácter fáustico do seu destino, acabou por iludir, escamotear e esquecer que a aventura da espécie humana

implica o alargamento e aprofundamento da crítica da razão, a renovada compreensão da noção de finitude, não somente no plano gnosiológico, mas mais prioritariamente ainda na esfera da acção, do primado do fazer?

Tal crítica torna-se inadiável quando a práxis se projecta sobre o horizonte de uma Natureza, que depois de ter sido esvaziada da sua anterior substância divina se torna cada vez mais indistinta, fragmentar e abstracta, como se o nosso conhecimento das leis fenoménicas fosse incapaz de acrescentar algo mais à visão banal que transforma o mundo biofísico num mero reservatório, pretensamente inesgotável, das peças de um jogo vocacionado para uma acumulação sem contornos visíveis.

A raiz 'racional' de tantas manifestações daquilo que numerosos autores têm denunciado como modalidades de alienação reside, justamente, na incapacidade de romper com o círculo estreito do idealismo antropológico. A apologia humanista tornou-se, no campo das ideias, numa força gigantesca trabalhando no sentido de camuflar a faceta trágica da existência, enquanto no terreno da acção se caminha para uma civilização que perde os mecanismos mínimos de defesa perante os efeitos corrosivos de um poder liberto progressivamente de todos os limites e medidas de referência.

8. O aprofundamento da 'revolução copernicana'

O problema e a exigência de pensar as suas implicações, referimo-nos obviamente à justiça, mantém toda a sua actualidade. O que existe, contudo, é um défice cada vez mais evidente das categorias que o pensam. A colocação actual do problema pelo pensamento político causam-nos hoje a clara impressão de um *desajustamento*, de uma desadequação, de uma insuficiência.

Por muito paradoxal que tal possa parecer, pode depreender-se do afirmado que – chegados a um momento histórico de *no return* como o é o nosso – o adequado combate à exploração, à segregação económica, sexual, racista, e ideológica só terá viabilidade se houver não um recuo, mas um *aprofundamento da 'revolução copernicana'*. Existe a necessidade de contrariar um *idealismo antropológico* (o que não tem directamente a ver com os debates sobre o humanismo dos anos 60), o qual se tornou num dos principais obstáculos para a possibilidade de, sem rompermos com a medula da rica tradição intelectual do Ocidente, sermos capazes de pensar a justiça e a própria política numa ajustada relação com os problemas do final do século XX e do início do século XXI.

Assim como Copérnico lançou a Terra na periferia de um cosmo, que

de imediato se tornaria infinito e descentrado, é preciso hoje que o problema da justiça seja colocado não numa relação abstracta dos homens entre si, mas numa relação da humanidade com a Terra, com o 'sentido da Terra'. Trata-se de uma transposição, de um deslocamento, porém, o sentido dos mesmos, assim como as categorias e os métodos utilizados, são substancialmente diferentes. O nó górdio do pensamento político actualmente situa-se no facto de que à pergunta 'quem deve mandar na cidade?' se sobrepõe a pergunta: 'como se poderá libertar a cidade da ameaça suicida que a acumulação do seu enorme poder constitui?'

9. O sentido da nova crítica da razão política

Se nos quisermos reportar às clássicas perguntas inerentes às relações entre força e justiça talvez o possamos fazer da seguinte forma: como poderá haver justiça quando a força global das sociedades humanas atingiu uma tal grandeza que ameaça os frágeis equilíbrios que permitem a continuidade da espécie, e a da própria biosfera tal como a conhecemos?

Tal pergunta obriga-nos a reformular a nossa reflexão sobre a essência do trabalho e da técnica que lhe está indissolivelmente associada. Durante mais de século e meio o pensamento político isolou-se num conceito estrito de homem, e ao fazê-lo separou-o da possibilidade de compreender a complexidade do significado material do seu trabalho. As próprias teorias do trabalho, no interior do pensamento económico, serviram sobretudo como busca de novos argumentos para a questão da *legitimidade do poder*. 'Quem deverá governar a cidade para que a justiça se realize?'. Tal poderia ser a pergunta oculta nas diversas análises do trabalho humano, de Locke a Marx. Hoje, depois de Hiroxima e Nagasaki, mas também depois de Bhopal e Chernobyl, o pensamento político não pode isolar o problema da justiça numa interpretação estritamente polémico-antropológica das relações de força.

A crise política é também a experiência do fracasso e do crepúsculo das instituições e dos modelos tradicionais para a solução dos desafios. Estados-Nação, as doutrinas económicas, as planificações económicas, os organismos internacionais estão longe de se mostrar à altura dos problemas que a realidade generosamente lhes oferece. O tema político da justiça deve ser situado no contexto dos problemas que simultaneamente a transcendem e lhe dão alguma viabilidade de concretização. A compreensão da natureza radical da questão representada pela necessidade de uma administração racional da força e do poder da espécie, no interior das condições objectivas colocadas pela finitude e limitação do nosso quadro

planetário, torna-se inseparável do sentido profundo de uma nova crítica da razão política.

ZUSAMMENFASSUNG

GERECHTIGKEIT UND ERDSINN

Was bedeutet heute die Überlegung über das Problem der Gerechtigkeit?

Dieser Vortrag versucht die Grundlage dieser Frage zur Klarheit bringen, nämlich durch die Feststellung der inneren Beziehung zwischen der riesigen Umweltpolitischproblemen unseres Jahrhunderts und die Hauptbestimmungen der Philosophie der Natur und der Philosophie der Politik in der Neuzeit.

PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA METAFÓRICA DO REAL

José Trindade Santos

1. Os últimos dois séculos marcaram os estudos platónicos com a emergência de uma tradição contínua de interpretação, cujo caudal não pára de engrossar. Tal tendência é reveladora do ideal de fixação dos contornos da reflexão platónica numa filosofia sistemática. Todavia, o seu transbordante crescimento constitui prova da dificuldade de definir um paradigma de interpretação aceite pelo consenso da comunidade dos estudiosos.

Obstáculos a essa definição são um conjunto de problemas que dividem os intérpretes, os quais, até agora, mais do que permanecerem insolvidos, não conseguem sequer chegar a ser discutidos. Entre eles os mais importantes são os da unidade e evolução do platonismo, cronologia dos diálogos, questões socrática e das "doutrinas não-escritas".

De entre todos, porém, um poderá escapar a este interdito: o da articulação da filosofia dos diálogos "médios" com a dos "últimos". Ou, reformulando a questão, o que resulta da decisão de interpretar a autocritica do *Parménides* como anunciadora do abandono, ou da mera revisão, da teoria das Formas. Reconhecendo a dificuldade de uma abordagem global da questão, este texto procura responder-lhe indirectamente,

tentando lançar luz sobre a constelação de problemas associados a um tópico platónico não muito estudado: o da teoria e prática dos *paradeigmata*.

Procuraremos depois associar a utilização do *paradeigma* às perspectivas platónicas sobre a linguagem, visando, através da comparação com Heraclito, dar sentido à expressão "estrutura metafórica do real". Terminamos, focando aspectos que pontualmente assinalam a transformação desta concepção a partir do séc. XVIII, e a revalorização de que recentemente vem sendo objecto, pela parte da filosofia da cognição.

2. Como é seu costume, a par dos usos correntes, em que o termo deve em geral ser traduzido por "exemplo", Platão serve-se de '*paradeigma*' com um sentido técnico, na verdade, dois: o de "modelo" e o de "exemplo", ambos compreendidos na noção genérica de "paradigma". Contudo, se bem que todas se conformem à latitude semântica do termo grego, as duas utilizações técnicas assinalam situações ideologicamente distintas: a primeira, a função paradigmática das Formas em relação às suas instâncias (*Euthphr.* 6 e; *Prm.* 132 c-133 a; *R.* VI 484 c; *Ti.* 28 a, passim), a segunda, o recurso a exemplos paradigmáticos, "mais pequenos", buscados com a intenção de facilitar o estudo de questões "mais difíceis" (*Sph.* 218 d-e; *Plt.* 277 d)¹. Para este sentido – aquele com que aqui nos prenderemos – o contexto canónico é a passagem 277 a-278c, do *Político*, à qual se deverão associar o *Sph.* 218 c-e, e o *Phl.* 17 a-18d (onde o termo não é usado com este sentido).

2.1 Na sequência da investigação que levara a cabo com Teeteto, acerca do sofista, o Estrangeiro de Eleia (E) entrega-se com o Jovem Sócrates (JS) à procura de uma definição do estadista, recorrendo ao método da dicotomia, ou *diérese* (*diairesis*). A abordagem do estadista através do paradigma do pastor só se torna explícita a partir de 275 a, todavia, já desde 261 d se tornara evidente o recurso oculto a esse exemplo, implicado nas menções do "alimentador de cavalos", ou "de bois", logo após incluídas na "arte do cuidado dos rebanhos" (talvez para acentuar o carácter artificial das divisões que leva a cabo o E vai usando termos como *hippophorbos*, *bouphorbos*, *agelaiotrophia*, *koinotrophikê*, entre muitos outros ainda mais estranhos, talvez cunhados por ele próprio).

1 É nestas passagens evidente o equívoco entre dois sentidos de "grande" (*mega, meizôn*) e "pequeno" (*smikron, elattôn*): como "extensão" e "importância", ou "dignidade", vide José Trindade Santos, "*Diairesis and anamnêsis in Plato's Statesman*", comunicação apresentada ao III Symposium Platonicum, Bristol, 1992, p. 9, n. 7 (texto policopiado).

Ora é precisamente com a intenção de corrigir esta ligação ao encargo alimentar que vai ser introduzido o mito, que tem a finalidade principal de desobrigar o estadista de "alimentar o seu rebanho" (275 d-276 d). Todavia, depois de ter sido fixada esta distinção e registada uma outra, entre "cuidado compulsivo" e "voluntário", o JS declara-se satisfeito com o resultado das divisões realizadas (277 a), considerando a investigação terminada.

Mas o E discorda da conclusão atingida pelo seu interlocutor, recorrendo a uma complexa teoria que desenrola uma série de *paradeigmata* contidos uns nos outros, à semelhança das *matriochki* russas, ou das "charades à tiroirs".

2.1.1 Após algumas observações, retiradas da analogia entre as descrições icônicas e as lógicas de uma entidade (277 a-c), o E dirige ao JS a sua primeira conclusão (1):

"É difícil, meu caro, sem usar exemplos (*paradeigmasi*) mostrar alguma das [questões, entidades] maiores (*meizonôn*). Pois receio que cada um de nós saiba tudo como num sonho, e pelo contrário tudo ignore quando desperto." (277 d)

Para logo a seguir se dar conta de ter (2) ...

"... tocado na condição do saber em nós".

Mas a incompreensão do JS vai obrigá-lo a fornecer um exemplo do que entende por exemplo. Tal como (3) para as crianças que conhecem mal as letras é bom método levá-las a reconhecê-las nas mais variadas combinações (277 e-278 c), assim (4) ...

"... a nossa alma, por natureza afectada da mesma maneira em relação aos elementos (*stoicheia*) de todas as coisas, por vezes há casos em que se sustenta na verdade, enquanto noutros pelo contrário se deixa levar em tudo, de vez em quando opinando com correcção em certas combinações, embora ignore (*agnoei*) esses mesmos [elementos], [quando] transpostos para as sílabas longas e difíceis das coisas (*pragmatôn*)" (278 c-d).

Resulta daqui o conselho de procurar (5)...

"... ver a natureza do exemplo, como um todo, num outro exemplo pequeno e parcial, e, depois de o ter feito, transferir a mesma espécie (*tauton eidos*) de algo menor para a grandeza da entidade do rei, tentando através do exemplo dar a conhecer tecnicamente (*technêi*) o cuidado dos [negócios] do estado, a fim de despertar em nós a vigília em vez do sonho" (278 e).

2.1.1.1 Saltando por cima de alguns não pequenos obstáculos², é possível interpretar toda a passagem como apontando uma via "científica" para a investigação das questões mais árduas. Esta consiste em (5) partir de um exemplo mais pequeno, **da mesma natureza**, para compreender o rei e a arte política. Tal procedimento é justificado (4) pela dificuldade, manifesta pela alma, de reconhecer os elementos constitutivos das coisas, quando aparecem nas combinações mais difíceis. O mesmo sucede (3) com as crianças, que reconhecem as mesmas letras nas sílabas mais fáceis e as confundem nas mais complicadas. É (2) esta condição do saber humano que (1) fundamenta a necessidade de recorrer a exemplos para mostrar as entidades (e/ou questões) de maior porte. E é assim que no *Político* é introduzido o exemplo do tecelão para se compreender a natureza do estadista, tal como no *Sofista* se recorreu ao do pescador à linha para abarcar a do sofista.

Esta versão comprimida da teoria dos *paradeigmata* deixa-nos perante três grandes dificuldades. A primeira é a da aparente desconexão entre os níveis paradigmáticos propostos pela teoria apresentada pelo E e a prática desenvolvida nos dois diálogos que protagoniza. Pois, no *Político* como no *Sofista*, é claro que muito antes da exposição da teoria já os exemplos se iam inserindo nas diéreses de forma gradual e oportuna.

2.1.1.1.1 E, se não, vejamos. No *Sofista*, o pescador à linha é, **sem que qualquer razão seja apontada para tal**, referido como exemplo em 218 e, servindo de pretexto, ou ponto de partida à primeira diérese. Mas esta posição é excepcional, pois, de 222 a em diante, o novo exemplo

2 No III Symposium Platonicum, realizado em Bristol, em 1992, e dedicado ao *Político*, foram apresentadas e discutidas diversas comunicações em que esta passagem é analisada. Na impossibilidade de aqui fazer referência a todas, resta-nos remeter para a sua próxima publicação.

Entre os obstáculos, dois há a mencionar: o que se está envolvido na oposição "sonho-vigília" (*hypar-onar*) e o que decore do termo "*stoicheion*".

A associação do par "*hypar-onar*" com o saber e a anamnese ocorre frequentemente nos diálogos (vide *Men.* 85 c sqq., no contexto da anamnese, embora sem *hypar*; *R.* 476 c sqq., no contexto da oposição *epistêmê/doxa*, e também VII 520 c-d, no da caverna, e ainda 534 c-d; *Th.* 157 e, como crítica à equação do saber com a sensação; e ainda *Ti.* 52 b, onde se relaciona o sonho com o "raciocínio bastardo" pelo qual o espaço é percebido). As outras ocorrências do par, ou não são relevantes, ou não acrescentam ao que já se disse.

Quanto a *stoicheion*, termo que explora a identificação dos "elementos" com as letras, ver W. Schwabe, "*Mischung*" und "*Element*" im griechischen bis Platon, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Supplementheft 3, 1980, pp. 83, 116 sqq. Embora as letras não se possam confundir com os elementos, a escrita "constitui o modelo do saber fundado sobre os elementos" (*Phl.* 18 e5-7; M. Vegetti, "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon", *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce Antique* (dir. M. Detienne), Lille, 1988, p. 418; vide, *ibid.*, pp. 394-401).

proposto – o do caçador –, que passará a comandar a diérese seguinte, surge como produto da divisão da arte aquisitiva. Esta desenrola-se até 223 b, onde desemboca num outro exemplo – o do mercador –, desta vez determinado pela diérese da arte aquisitiva nas espécies da caça e da troca.

A nova recapitulação, inserida em 224 d-e, conduz ao exemplo do lutador, introduzindo por sua vez uma nova diérese, rematada em 226 a. Dela parte, através de um paradigma difusamente associado à tecelagem, a diérese da arte discriminatória (226 c). A assimilação da arte de discriminar à de purificar (226 d) determina a diérese seguinte, a qual, passando por alguns excursos, conduz a nova recapitulação, situada em 231 d-e, onde são enumerados seis exemplos, alegadamente referidos atrás: caçador, mercador, retalhista, vendedor, atleta e purificador.

A partir daqui a ordem das diéreses torna-se menos cerrada, emergindo um último exemplo em 235 a: o do malabarista e imitador, logo a seguir metamorfoseado em encantador (235 b). É então que a investigação se orienta para a resolução dos problemas postos pelo não-ser, pela aparência e pela falsidade.

Na derradeira parte do diálogo o E volta-se outra vez para o método dierético (264 e até ao final). As divisões das artes produtiva e aquisitiva (265 a) dão então origem a um paradigma mencionado de passagem, em relação com o que atrás se dissera – o do "fabricante de imagens" (266 a). E o diálogo termina pouco depois, tendo atingido o objectivo que melhor cumpre o seu desígnio inicial: o da avaliação do sofista pela perspectiva do filósofo.

2.1.1.1.2 Este procedimento, em que a introdução de exemplos vai ocorrendo de forma casual, é, como vimos, seguido no *Político*, mas só até certa altura. Os primeiros sinais de insatisfação do E com os resultados obtidos manifestam-se em 265 a. Após algumas problemáticas tentativas de divisão, começa a emergir uma constelação de exemplos inter-relacionados: dos quais se destacam os do "condutor de carros" (266 e) e do "acasalador" (268 a), até em 268 d o mito quebrar a ordem das diéreses.

É aqui que a articulação do método dos *paradeigmata* deixa de exibir a sua natureza casual. Até então os exemplos eram quase apenas paradigmas, fixadores de produtos das sucessivas divisões: designações correntes, que poderão certificar o respeito pela exigência formal, apresentada em 262 b, de...

"... encontrar classes "naturais" (*ideais*; vide *Phdr.* 265 e – dividir "pelas articulações").

Depois do mito, porém, o recurso a exemplos vai ser objecto de teorização. E é com surpresa que, 277 b, vemos o próprio mito ser referido como um dos "grandes exemplos" (*megala paradeigmata*), possivelmente justificado pela importância do rei, cuja definição se busca. A sobreposição dos dois sentidos de 'grande', atrás mencionada ("extensão" e "dignidade"), regressa aqui (tendo já ocorrido no *Sph.* 218 e). Até, em 278 e (5), os dois sentidos coincidirem no par "grande/pequeno" (*smikron/megiston*), que retoma o par que opõe as sílabas "mais curtas e simples" (*brachylatais kai rhastais*: 277 e) às "longas e não fáceis" (*makras kai mê rhadious*: 278 d).

2.1.1.1.2.1 É nesta passagem que os diversos níveis de *paradeigma* se começam a interrelacionar. No primeiro acham-se todos os exemplos até aí associados à prática da diérese, cuja função é simultaneamente fixadora dos produtos das divisões e orientadora das que se lhe seguem. Qualquer destas distingue-se, porém, da função paradigmática e heurística da investigação, realizada pelo "pescador à linha". Ora é esta distinção que explica que a linear simplicidade do *Sofista* dê lugar à complexa teorização do *Político*.

O mito começa por introduzir uma nova dimensão no processo: a "profundidade" (*onkos*: 277 b). De modo que é a falta de...

"... clareza que vem dos pigmentos e mistura das cores..." (277 c)

que exige o recurso a um novo paradigma, simultaneamente mais pequeno e mais fácil, em que o saber passe do "sonho à vigília" (1). Ou seja, é a natureza de um exemplo que requer outro.

Esta condição do saber em nós (2) exige, portanto, um novo exemplo, literalmente "um exemplo para o exemplo" (277 d)³. Esse novo exemplo, o da "aprendizagem das letras pelas crianças" (3), é paradigmático para (2) e (4): a nossa dificuldade de ler as "sílabas difíceis das coisas", decerto resultante de um deficiente conhecimento das letras.

De modo que é essa mesma dificuldade que a introdução de mais um outro exemplo tentará superar. Pois a sua "facilidade e pequenez" visa proporcionar a compreensão do próprio objecto da investigação: o estadista. E é assim que o exemplo do tecelão – ao qual se deverá a definição da natureza do estadista e da arte política (305 e, 311 b-c) – virá a ser introduzido.

3 Aceitamos aqui a conjunção dos três pontos de vista sobre as relações entre letras e sílabas – elementarístico (*Thr.* 201 c-206 b), sintético (*Sph.* 252 e-253 a) e sistemático (*Phl.* 18 b-d) – desenvolvida por S. Kato, em "The role of "paradeigma" in the *Politicus*", III Symposium Platonicum, (políc.), pp. 13-20, a propósito da análise de *paradeigma*.

2.1.1.1.2.2 Quanto a este exemplo, faltará ainda esclarecer dois não-pequenos pontos: em que sentido se pode falar da "facilidade e pequenez", em relação com o do estadista?; em que medida poderá o paradigma mais pequeno facilitar a passagem do sonho à vigília?

Sabendo que para nenhuma destas perguntas o E apresenta resposta, não poderemos avançar para elas mais do que conjecturas. Na verdade o E nunca explicara bem por que será o exemplo do pescador à linha mais pequeno que o sofista, ou o tecelão mais pequeno e mais fácil que o estadista. De qualquer forma, como o *Sofista* adiantara, em relação ao pescador à linha, um paradigma não terá menos um *logos* do que a entidade a que serve de paradigma (218 e), mas pode mostrar-nos o caminho pretendido (219 a – "ajuda-nos com um método" – *methodon elpizô*)⁴. Porquê? Talvez por ser mais imediata e evidentemente perceptível. É difícil conhecer as polifacetadas naturezas do sofista e do estadista. Mas qualquer pessoa entende o que fazem um pescador à linha e um tecelão: apanham peixe com um fio e combinam urdidura e trama na confecção do tecido. Não deverá ser muito estranho a este o sentido de "pequeno" e "mais fácil".

Quanto à segunda pergunta, já resposta será mais difícil. E aqui é oportuno passar à consideração da segunda dificuldade a que acima aludimos.

Percebemos que o carácter heurístico dos exemplos "paradigmáticos" os distingue dos que casualmente se integram na ordem das diéreses. A teorização de 277a-278 e é explanada para justificar esta diferença. Mas não foi apontada nenhuma razão que pudesse explicar como e por que é um exemplo mais pequeno e mais fácil dá acesso à compreensão de uma entidade mais complexa.

2.1.2 Para a compreendermos teremos de considerar o paradigma das letras no *Filebo*. O contexto próximo em que o paradigma ocorre⁵ é o da discussão sobre a confusão entre o uno e o múltiplo (14 c sqq.), que por sua vez aponta a crítica de Sócrates à "falácia de Protarco"⁶ (12 b sqq.). Esta consiste em simplesmente sustentar a unidade do prazer, enquanto prazer.

2.1.2.1 A refutação socrática desta posição estende-se ao longo de

4 Discordamos aqui de S. Kato e da tradução que propõe, quando no texto acima citado (p. 23-24) chama justamente a atenção para esta passagem.

5 Note-se que o termo só aparece três vezes no diálogo, e sempre com o sentido corrente. Por outro lado, embora Sócrates só pontualmente recorra à diérese, consideramos a passagem 16 d-17 a capital para a nossa avaliação do método.

6 I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, II, pp. 359-374.

quase todo o diálogo. Mas, por assim dizer, o assestar das baterias dialéticas tem lugar nas primeiras páginas (12 c-19 c) e contém alguma das mais profundas páginas da Filosofia Ocidental (que podem, ou devem, ser lidas como uma espécie de síntese das perspectivas platônicas sobre o método de investigação e um complemento da postulação da unidade e unicidade do *logos*, exposta no *Euthphr.* 5-6, e no *Men.* 72-76).

A questão merece a Sócrates uma referência mítica antecipatória (12 b-d), conduzindo a 15 a-c, onde é feita uma menção implícita à noção de Forma. Depois, em 15 d, é situado o problema, em 16 c-17 a, apontada a prática da diérese como a única solução adequada, e, em 17 a-18 d, introduzido o paradigma das letras. Limitar-nos-emos a estudar quase só esta última passagem.

2.1.2.2 O paradigma é primeiro evocado através do contraste da unidade indefinida do som ("voz": *phônê*) com o conhecimento da quantidade e qualidade dos intervalos que separam o grave do agudo, os seus limites e combinações, preservados nas harmonias, ritmos e compassos tradicionais, que comandam as respostas do corpo à música (17 c-d).

Pressionado pelo pedido esclarecimento de Filebo, Sócrates evoca então a invenção de Theuth⁷, voltando a opor a unidade indefinida da voz, agora à diversidade definida das letras, classificada nos três grupos que as distinguem: vogais, semivogais e consoantes (18 b-c). E remata salientando a interdependência e completude do sistema –

"... percebendo que nenhum de nós poderia aprender qualquer delas sozinha, em si e por si, sem todas elas ..." (18 c) –,

patente na sua adscrição a uma única arte: a gramática.

2.1.2.3 São múltiplas as indicações que poderemos colher da interpretação deste exemplo, ordenadas como que por estratos significativos. O primeiro, que corresponderá imediatamente àquilo que Sócrates pretende mostrar, está bem expresso no texto: achamo-nos perante um todo articulado, que cobre inteiramente a realidade por ele representada. De acordo com os princípios expostos em 16 c-17 a, o sistema é obtido a partir da progressiva divisão do todo em partes...

"... até devermos ver não só que a unidade original é uma, muitas e indefinidas (e/ou infinitas: *apeira*), mas também quantas (*huposa*) é. É

7 As menções a Theuth no Corpus são duas: a do *Fedro* 274 c e, e esta, do *Filebo*. Todavia, as referências à invenção da escrita devem ainda incluir a importante passagem do *Timeu* 22 a sqq., capital para o entendimento da avaliação platônica das relações entre a escrita e a oralidade (vide Luc Brisson, *Platon, Les mots et les mythes*, Paris, 1982, pp. 43-49).

não aplicarmos a ideia de infinito/indefinido a uma pluralidade antes de compreendermos o seu número próprio, entre o indefinido e o uno. Só então poderemos deixar passar cada uma das unidades para o indefinido" (16 d-e).

A arte musical, primeiro, e o alfabeto, depois, exemplificam esta exaustiva divisão do todo – o som da voz – nas suas partes constitutivas: os intervalos da escala, conjugados com o ritmo e a harmonia; bem como as várias espécies de fonemas – vocálicos e consonânticos –, ambos graficamente representados pelas letras do alfabeto⁸.

Só então poderemos aceder ao segundo nível. Os dois sistemas – o dos modos musicais e o do alfabeto, que lhe serve de modelo gráfico – representam analogicamente a unidade e diversidade do som, constituindo a única via para a sua compreensão. E o princípio que os organiza – o método da diérese, que o mesmo será dizer, a dialéctica – é referido como uma dádiva de deus, transmitida aos homens através de algum Prometeu (16 c).

A exploração do exemplo consente, porém, ainda um terceiro e quarto níveis: aquele em que as distintas naturezas dos códigos conjugados – fonética e gráfica – são investidas de poder semântico. E assim começamos a passar do exemplo para as realidades a que o exemplo serve de exemplo: primeiro, o canto e a fala, representativos da harmonia do cosmos e do pensamento (vide *Ti.* 47 c-e), depois a realidade por estes representada – ela própria não representativa – o todo, articulado no sistema das Formas.

Examinado a esta luz, o exemplo contém toda a filosofia platónica. E,

8 Os Gregos utilizavam já desde o séc. V a notação musical, decalcada das letras do alfabeto: Aristógeno, *Elem. Harm.* II 39; S. Michaelides, *The Music of Ancient Greece, An Encyclopedia*, London, 1978, art. "parasemantikê", pp. 238-241. Ver ainda Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris, 1959, pp. 60-62, 330-338.

Há, contudo, alguma divisão entre os comentadores, que por vezes não compreendem como os exemplos da música e das letras se aplicam à dialéctica. Guthrie, *HGrPh* V, pp. 210, n. 3 refere alguns. Ele próprio, porém, dá mostras de incompreensão, ao partir da "infinidade dos sons vocálicos" para a distinção das letras (p. 211). Igualmente Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949, pp. 65-71, atribui à "voz" uma "multiplicidade indefinida", baralhando as vias da dialéctica ascendente e descendente.

O problema é resolvido por M. Miller, "Dialectical Education and Unwritten Teachings in Plato's *Statesman*", III Symp. Plat., pp. 5, 15-16 (políc.), que caracteriza a voz como um "contínuo", impedindo qualquer confusão (vide a excelente análise de K. M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, Princeton, 1983, pp. 126-133; para "contínuo", Sayre, p. 129; Vegetti, *Op. cit.*, p. 397).

Para uma interpretação das passagens ontológicas e epistemológicas do diálogo, inteiramente coincidente com a nossa, vide E. E. Benitez, *Forms in Plato's Philebus*, Assen/Maastricht, 1989.

nessa medida, aponta-nos a resposta à segunda pergunta que acima tínhamos feito, bem como à dificuldade a ela associada: é só pela orientação da investigação para os elementos constitutivos da realidade – as Formas –, e pelo seu efectivo conhecimento, que poderemos passar da confusão do sonho à clareza da vigília. Pois só aqui a facilidade, ou dificuldade, das sílabas se torna irrelevante.

Portanto, o exemplo cumpre a sua função heurística porque as combinações simples nos mostram o caminho para as complexas, pelo facto de serem constituídas por elementos significativos comuns a ambas. É que para lá das sílabas ficam ainda as letras: representativas dos elementos primeiros e últimos do real, os únicos cujo conhecimento é susceptível de proporcionar um contacto "desperto" com este mundo de sonho em que vivemos.

2.2 Esta conjugação da passagem do *Filebo* com a teoria dos *paradeigmata*, exposta no *Político*, consente finalmente a abertura para a última das três dificuldades a que atrás aludimos.

Já percebemos o sentido da articulação da prática com a teoria dos *paradeigmata*. Compreendemos também por que podem os exemplos mostrar o caminho para o conhecimento das realidades a que servem de exemplo. Porém, não ficou esclarecida a razão que permite adequar o exemplo à realidade por ele exemplificada. Expliquêmo-la.

Se todo método dos *paradeigmata* se apoia na semelhança⁹ das duas entidades relacionadas – a que é objecto da investigação e a que lhe serve de exemplo – como é que essa semelhança pode ser conhecida, antes de ser justificada pela diérese? Afinal, a combinação da diérese como o *paradeigma* consagra a descoberta de um elemento constitutivo da realidade – o mesmo em ambas as entidades –, ou limita-se a apontar o momento em que o interlocutor do E descobre, ele próprio, esse elemento?

2.2.1 A interrogação poderá parecer ociosa. Mas ganha sentido a partir da comparação com o diálogo com o escravo, no *Ménon*. Sócrates presenteia aí o rapaz com a hipótese que lhe permite resolver o problema da construção do quadrado de área dupla de um outro dado. Essa hipótese – conhecida por todos os que estudaram geometria – é a da diagonal.

9 Semelhança explicada pela identidade de um elemento comum a ambas: ver acima 278 e, além da passagem em que o E sustenta que um exemplo é satisfatoriamente compreendido:

"... quando o mesmo ente em qualquer coisa separada é correctamente julgado (*orthós doxazomenon*) e reunido (*synachthen*) ao outro, de modo que ambos em conjunto formam uma opinião verdadeira" (278 c).

Ora, se levarmos a sério Platão, Sócrates não ensina nada ao escravo de Ménon, na exacta medida em que se limita a deixá-lo compreender a correcção da resposta a que chegou, realizando as mesmas simples operações de cálculo que antes o tinham feito aperceber-se do erro. É a isso que se refere com o comentário...

"... as opiniões verdadeiras vieram à tona nele, como num sonho" (*Men.* 85 c).

E é a isso que se chama recordar .

Vista a esta luz, a anamnese nada tem de misterioso. Limita-se a expressar a íntima coerência, garante da imutabilidade e infalibilidade do saber, que após a refutação gera a aporia e constitui para Platão o único indício da aceitabilidade de um *logos*.

Poderia argumentar-se que o processo deixa por explicar as circunstâncias em que Sócrates e Ménon, e antes deles uma cadeia de geómetras, que remontará ao próprio Pitágoras, terão "descoberto" a bem conhecida função da diagonal na construção do quadrado de área dupla. Todavia, não nos parece que a concepção de anamnese acima apresentada não possa incluí-los. Pois também neles a convicção íntima da verdade da proposição decorre da coerência com que a compreenderam e aplicam a qualquer tipo de problemas com ela relacionados, pondo-a implicitamente à prova¹⁰.

2.2.2 A semelhança entre o paradigma e a entidade a que serve de paradigma, decorrente da identidade do elemento que têm em comum, será então talvez apenas entrevista, e depois confirmada pelas sucessivas diéreses a que dá origem, num processo investigativo em que o clássico procedimento do *logon didonai* coincide perfeitamente com o *aitias logismos* do Ménon (98 a). De resto, todo o processo se adequa à gradual reminiscência da Forma, a que aludem explícita e implicitamente os diálogos "médios" acima citados.

Naturalmente, alguma explicação terá de haver para as diferenças evidentes entre a teoria e prática do método dicotómico, nos diálogos críticos, e as dos métodos elêntico e hipotético, na obra da "juventude" e "maturidade" de Platão, quanto mais não seja a que resulta da substituição

10 Todo este complexo sistema dialéctico comandado pela concordância e discordância (coerência e consistência/ou implicação: vide K. M. Sayre, *Plato's Analytic Method*, Chicago, 1969, pp.3-56) se encontra explanado no *Fédon* 100 a, 101 d-e, e complementado, na *República* VI 510 c-e, 511 d (num sugestivo paralelo com a passagem do Ménon acima referida), pelo indefinido adiamento da "certeza" dos postulados pela sua redução a hipóteses, das quais sempre se deve poder "prestar contas".

do princípio da oposição pelo da alteridade (*Sph.* 257 b-c, 258 e)¹¹. Nenhuma delas, nem o próprio princípio em que se apoiam, contudo, justificam um corte com a anamnese e com o método dialéctico e a sua versão hipotética, tal como as encontramos nos diálogos acima apontados.

2.3 Esclarecido o conjunto de problemas associado à teoria platónica sobre os *paradeigmata*, passamos agora ao estudo da função desempenhada por esse princípio metodológico na filosofia platónica da linguagem, tentando depois situá-lo no seio da tradição reflexiva grega.

2.3.1 Começaremos pelo *Crátilo*, diálogo em que Platão concentra o núcleo da sua reflexão sobre as questões linguísticas. Trata-se de um diálogo muito estudado, em que, além da questão das etimologias, não subsistem grandes dúvidas de interpretação¹².

2.3.1.1 Podemos, em traços largos, sintetizar o diálogo da seguinte maneira. Confrontado com duas teorias sobre a linguagem – a convencionalista e a naturalista –, Sócrates refuta ambas: a primeira, insistindo na vinculação da linguagem ao ser e nas funções diacrítica e didascálica dos nomes; a segunda, pela exposição das múltiplas inconsequências patentes em qualquer concepção da linguagem que se assuma como uma perfeita "imitação" do ser. Conclui, referindo-se a um saber, cujas exigências de identidade formal e material remetem para Formas eternas e imutáveis, cuja cognoscibilidade é ao mesmo tempo garante da identidade do que conhece e do que é conhecido.

2.3.1.2 Esta interpretação não põe quaisquer problemas. Deixa, porém, por resolver duas dificuldades, intransponíveis para quem aceitar as limitações da escrita dialógica: a que se interroga sobre qual será a teoria linguística do próprio Platão, e a que é posta pela avaliação da passagem das etimologias.

Não obstante a defesa final do saber e da teoria das Formas, a simpatia de Platão por uma linguagem "natural", que de alguma maneira reflita o ser, não escapa à percepção dos estudiosos do diálogo. Notamo-la na condução dos argumentos (no final os refutados são Hermógenes e Crátilo, não as teorias que esposam), na meticulosidade com que todas as

11 Vide "*Diairesis* ..", acima citado, pp. 4-5, 10, e H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944, p. 46.

12 A bibliografia sobre o *Crátilo* é extensa. A anterior a 1988 acha-se no nosso "O *Crátilo* e a filosofia platónica da linguagem", *Análise* 7, Lisboa, 1987, pp. 15-48, e na versão revista, em *O paradigma identitativo na concepção platónica de saber*, Dissertação de doutoramento apresentada à F.L.L., 1988, (policopiada) pp. 306-341. Da posterior a 1988, a mais importante é citada por M. Vegetti, *Op. cit.*, pp. 387-419.

possibilidades de construção de uma linguagem que "signifique" o ser (vide 435 c) são afastadas, e enfim na própria extensão da passagem preenchida pelas etimologias. Por outro lado, mais diálogos denunciam a convicção de Platão de que a linguagem "diz" o ser: a teoria da eponímia das Formas (*Phd.* 102 a-b; *Prm.* 130 e), múltiplos sinais postados ao longo do *Timeu* (p. ex. 37 d, 43 c, 62 b-63 d, 78 e) e ainda a hipótese do "onomástico" (*onomastikos*, *nomothetês*: afectada, mas não erradicada, pela colocação deste à guarda do dialéctico: *Cra.* 390 d).

Distingamos, contudo, o cerne da doutrina explícita por Crátilo e implícita na crítica que lhe é dirigida por Platão, muitas vezes confundidas na interpretação do diálogo. "Significar" o ser é completamente diferente de "dizê-lo", e por duas razões. Antes de mais, porque toda a linguagem reflecte, mas não imita o ser. Por outras palavras, o ser é o modelo que a linguagem deve copiar, e o estatuto da imagem não consente que a confundamos com, nem que pretendamos poder substituí-la ao original (432 a-d). Mas a compreensão desta regra é pervertida pelas convicções linguísticas actuais.

É evidente que o convencionalismo de Hermógenes dissolve a vinculação da linguagem ao ser na cadeia das arbitrariedades cometidas por qualquer utilizador. Todavia, a aceitação do facto de o *logos* poder ser verdadeiro ou falso, conjugada com a afirmação da permanência do ser (386 d-e), bem como a intenção de a exprimir pelas palavras (387 b-c), constitui uma linguagem análoga ao ser, sem ipso facto lhe conferir alguma espécie de autonomia "ontológica". Numa inversão da perspectiva há muito aceite, **as coisas têm o poder significante que os seus nomes difusamente imitam**. A linguagem não pode, portanto, ser significante¹³.

2.3.1.2.1 Esta é a mais importante lição a extrair da vertigem das etimologias. Não há na linguagem nenhum elemento, gráfico (432 e-434 b) ou fonético (434 c-437 c)¹⁴, dotado de poder imitativo ou significante, susceptível de determinar as ambiguidades introduzidas pela sua utilização corrente e continuada.

13 É evidente a inadequação da relação significante/significado neste contexto. Por um lado, porque o par saussuriano implica duas entidades mentais, enquanto tais inaceitáveis por Platão. Por outro, pela simples razão de não haver em grego nenhum verbo que cabalmente exprima a relação de significação. Para agravar as confusões criadas pela coexistência com *dêloô* (mostrar, exhibir) e *mimoumai* (imitar, representar), *sêmainô* raro consente a relação biunívoca expressa pela ideia de significação. Esta nota tenta responder às objecções formuladas por Ricardo Santos e explora as sugestões ulteriormente apresentadas por Miguel Tamen. A ambos devemos este esclarecimento.

14 Que saibamos foi M. Vegetti, *Op. cit.*, pp. 401-402, o primeiro a pôr a par estes dois registos na refutação de Crátilo.

E aqui Platão utiliza contra Crátilo a mais potente arma do arsenal do seu opositor – o mobilismo –, abrindo um fosso entre as suas concepções naturalistas da linguagem. Se os nomes são a via correcta para a compreensão do real e este é móvel, então, a linguagem tem de ser fixa. Pois, se o não fosse, a conjugação dos dois mobilismos inviabilizaria qualquer possibilidade de saber. Todavia, como o *Crátilo* superabundantemente demonstra, a linguagem é o verdadeiro espelho da mobilidade. De onde se segue que, por exigência **de** e **do** saber, o real tenha de ser imutável.

Platão opõe-se então ao seu opositor não num, mas em dois registos – o da imobilidade do real e o da mobilidade da linguagem –, embora concorde com ele noutros dois: o da exigência "de" (mas não "do") saber e, inesperadamente, na aceitação da teoria naturalista da linguagem (assente na *physis* do nome, que "diz" o ser, se bem que sem o significar). Porém, se assim é, que concepção da linguagem pode compatibilizar a mobilidade desta com a imutabilidade do ser e do saber?

A teoria das Formas, já o vimos, será a única adequada expressão da exigência epistémica de um real imutável. Pelo contrário, a única concepção linguística que se pode compatibilizar com esta posição sobre-determinante será a da historicidade da linguagem, diacronicamente verificável no próprio corpo da língua (bem como na diversidade das línguas – 383 b, 385 e, 390 a, c, 409 e-410 a, 421 d, 425 e-426 a – e até nas variantes dialectais – 434 c). Nela deverá ser patente uma vinculação ao ser, tanto mais evidente quanto mais próxima do "momento" da geração das coisas e das palavras que as nomeiam (é particularmente o caso da criação dos nomes primitivos pelos deuses – 425 d-e –, presente em Homero e nas obras dos poetas – 391 c-396 c).

Três consequências daqui decorrem: a primeira é a de que – se o real é imutável – só a sua cópia pode ser objecto de criação (concepção patente na habitual oposição de *genesis* a *ousia*: *R.* VII 534 a; *Ti.* 27 d-28 a, passim); a segunda é a de que o saber dos nomes terá de "salvar a aparência destes", remetendo para a instância criadora; a terceira é a de que o demiurgo é também o onomástico (388 e-390 e, 431 e; 389 a, 390 a-e, conjugam a criação dos nomes com a teoria das Formas).

Todas as três encontramos envolvidas em demasiados aspectos desse corpo doutrinal que designamos como 'teoria das Formas' para poderem aqui ser citadas. A segunda, porém acha-se condensada nas passagens, acima apontadas, da concepção da linguagem como "dizer do ser" (no *Timeu*), e acima de tudo nas etimologias.

2.3.1.2.3 E somos finalmente confrontados com o mistério das etimologias. Se a prática etimológica que encontramos no *Crátilo* é já

"inflacionária"¹⁵ (Platão exprime repetidas vezes, através da ironia socrática, as suas reservas sobre o saber de Êutifron), como se explica a extensão e articulação programática da passagem? Como se poderá entender a atenção que lhe é conferida e o recurso dúplice – para confirmar e para refutar posições assumidas ao longo do debate – que Platão faz das etimologias?

É esta ambivalência que ao mesmo tempo atrai e repele os intérpretes, cientes da fantástica arbitrariedade da etimologia, dita especulativa. E, no entanto, acha-se nela patente um saber venerável sobre a história das palavras e das concepções a elas associadas.

Cremos ser essa mesma a atitude de Platão. É o próprio fantasismo das etimologias, ou de algumas pelo menos, que justifica a utilização inconsistente que delas é feita. De modo que a nota de inconsistência com que acaba por lhes ser negado qualquer valor epistémico serve exactamente a lição com que se encerra o diálogo: é para a ontologia que qualquer saber, dos nomes inclusive, remete. Não será, contudo, por isso que todo aquele arrazoado deixa de constituir um documento valioso sobre um saber venerável: o das palavras.

A preservação das etimologias cumpre, portanto, finalidades divergentes, embora complementares. Como projecto de acesso ao saber é de nenhum valor. Como registo escrito de uma memória oral, cujas raízes se perdem no passado remoto, é inapreciável. Colhemos reiterada prova do fascínio deste propósito longa tradição que tantas vezes associa o exercício da escrita ao registo de genealogias¹⁶, até quase ao fim do séc. XVIII.

2.3.1.2.3.1 Todavia, no espaço do "mito plausível" do *Timeu*, e sempre que o *logos* se volta para a *genesis*, a escrita tenta recuperar a dinâmica da oralidade na busca da palavra que assiste à formação da coisa. Mas essa será apenas uma memória difusa, reconstruída, conjec-

15 O termo é de Monique Dixsaut, para cujo fecundo artigo – "La rationalité projectée à l'origine", in *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice, Mai de 1987, J.-F. Mattéi (dir.) Paris, 1990, pp. 59-75 – remetemos.

16 Recorde-se o que atrás dissemos a propósito das menções de Theuth nos diálogos platónicos (n. 7). É no *Timeu* 22 a-b, 23 b-25 d que, através de "um padre de idade avançada", Platão se refere à importância das genealogias, implicitamente oferecidas como objecto dos primeiros registos da escrita. A infantilidade dos Gregos (22 b) é explicada pelo facto de a escrita – ao contrário do que ocorrera no Egipto – só recentemente lhes ter sido proporcionada (23 a-c). A expressa associação da escrita ao som (23 c) remete implicitamente para a invenção de Theuth, manifestando, na mutabilidade dos relatos transmitidos oralmente, a causa da infantilidade dos mitos Gregos. Embora em aparente contradição com as reservas com que a escrita é encarada no *Fedro*, o sentido desta passagem é confirmado pelas irónicas referências às genealogias de Hesíodo, no *Crátilo* (396 c) e no *Teeteto* (155 d).

tural. A pureza da intenção criadora está sobremaneira patente no poder eponímico das Formas, atestado de outra perspectiva na ambígua passagem da *República* X:

"Pois, de alguma maneira, estamos habituados a instituir uma única Forma acerca de cada multiplicidade a que pomos (*epiphenomenon*) o mesmo nome" (596 a)¹⁷.

Como apontámos acima, a vertente cratílina da tríplice lição do diálogo residirá na negação de qualquer poder significante aos nomes. Em relação à prática etimológica decerto corrente, teremos então nada menos do que uma "revolução copernicana": as Formas são postas como condição de possibilidade de acesso à natureza dos nomes, enquanto estes ficam como difusa imitação da unidade que os gera e explica.

Mas não é tudo, o mais profundo e obscuro ficou talvez ainda por dizer. Na natureza dos nomes está escondido o seu significado, que não é uma coisa (ou daríamos razão a Crátilo!), mas são os outros nomes, que se entre si se combinam na génese daquele, referindo os acontecimentos que o explicam¹⁸.

A língua evidencia, portanto, uma estrutura hierárquica. Com a condição, contudo, de entender diacronicamente essa hierarquia, o que, por um lado, faz mais autênticas as palavras originais, mas, por outro, entrecruza essa autenticidade com relações legalizadas pelo uso. É desta maneira compensada pela convenção toda a concepção naturalista, na formação e transformação da linguagem, pois, embora os nomes primitivos possam ter uma origem divina, nem por isso têm qualquer poder significante, ou "mostrativo" (de *dêlôma*) da realidade¹⁹.

3. Aludimos aqui, de modo um pouco mais explícito à figura tutelar de toda a interpretação que ao longo deste texto viemos a desenvolver: Heraclito. A dívida de Platão para com ele tem sido infundavelmente

17 Proposição muito disputada, susceptível de receber duas interpretações: a saber, a de que há uma Forma para cada multiplicidade referida por um único nome, e a de que cada Forma tem um nome, que refere também uma multiplicidade de coisas.

18 M. Dixsaut, *Op. cit.*, p. 60.

19 Bem poderá ser essa uma das mais relevantes consequências da alegação de irracionalidade das letras, portanto, dos elementos básicos da linguagem, no "sonho" do *Teeteto* (201 d sqq.), vide J. Annas, "Knowledge and Language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*", in *Language & Logos*, M. Schofield & M. Nussbaum (eds.), Cambridge, 1982, pp. 95-114.

Por outras palavras, a redução do sonho à aporia, no *Teeteto*, limita-se a retirar aos átomos linguísticos qualquer poder significante, tal como o *Timeu* reformula o atomismo num contexto teleológico. Num caso como noutro é inviável qualquer tentativa de construir o saber, ou o ser a partir de elementos lógicos, ou fisicamente autónomos.

repetida depois das palavras solenes de Aristóteles no início da *Metaphysica* A 6. O saber do Mestre Ateniense a mais não será devido do que ao dúbio cruzamento dos ensinamentos de Sócrates com os de Heraclito, via Crátilo.

3.1 Esta explicação genética parece-nos excessivamente empobrecedora, e por duas razões. Uma, por silenciar a influência de Parménides em Platão, suficientemente atestada, e patente na sobredeterminante exigência de imutabilidade formal e material do saber, a que já aludimos. A outra, por desequilibrar a própria influência do Efésio no Mestre da Academia, incidindo exclusivamente no mobilismo, sem dúvida bem nítido no *Crátilo*, no *Teeteto* e no *Timeu*, esquecendo a não menos heraclitiana presença de uma crítica da linguagem que, por um lado, diga o ser para lá da mudança (*Thl.* 152 d-e, 157 a-b, 183 a-b, 202 a, 205 c; *Tl.* 37 e-38 b, 48 b-50 c), e por outro revele o real para lá da aparência, não buscando "coisas" ocultas na natureza dos nomes, mas neles perscrutando um ser cuja unidade se diz através da pletórica diversidade dos entes. É esta "entresspressão"²⁰ das coisas umas pelas outras que designamos como "estrutura metafórica do real". E a teoria e prática dos *paradeigmata* é a melhor forma de a revelar.

A concluir este texto, tentaremos abordar a questão a partir de duas perspectivas, só aparentemente não relacionáveis: primeiro, apontando alguns indícios, porventura paradigmáticos, da emergência desta estrutura metafórica do real na reflexão grega até Platão; depois, focando alguns aspectos da problemática da metáfora no pensamento contemporâneo.

3.2 A linguagem metafórica acha-se profundamente embrenhada no discurso mítico. Aristóteles raro perde a oportunidade de usar esse argumento contra os que o antecederam na tradição reflexiva grega. Talvez por isso, a análise da metáfora, levada a cabo na *Poética* e na *Retórica*, a reduza à categoria de facto puramente linguístico: quatro espécies do género deslocação ("transferência": *epiphora* – 1457 b 6-8). Todo o tratamento da noção, bem como a multiplicação dos exemplos poéticos, afunda na criação literária a observação certa de que...

20 Esta mesma dimensão da linguagem, patente em Heraclito e Platão, aparece com nitidez na noção leibniziana de "expressão" (Gerhardt, II, 112; VII 264). Ver adiante n. 29.

Em relação às passagens citadas antes, há que referir a sua inexacta convergência. As primeiras três do *Teeteto* referem, numa genuína veia cratílina, a inadequação de qualquer linguagem que não respeite a mobilidade do real; as duas últimas apontam essa inadequação às utilizações de "elemento". Pelo seu lado, o *Timeu*, resolve a dificuldade, primeiro na relação do tempo à eternidade do ser, depois adequando qualquer descrição do real à mutabilidade dos elementos.

"... bem metaforizar é considerar (*theôrein*) a semelhança" (Po. 1459a 4-8).

3.2.1 Esta redução, associada à inversão da perspectiva platónica e pré-platónica (são as Formas que significam, e não as palavras), segundo a qual os nomes e os verbos são dotados de significação (*sêmantikê*: Int. 16 a20-b26) convencional²¹, mais de dois milénios depois elaborada por Saussure, vai tornar extremamente difícil o reconhecimento do poder heurístico da metáfora. Vai ainda dar origem a diversas, embora ilustres, incompreensões da concepção e do uso metafórico da linguagem pela parte de Platão, e pela própria Filosofia²².

Salientemos, porém, que, longe de pretendermos contestar o valor das perspectivas de Aristóteles sobre a metáfora, o nosso objectivo aqui é apenas o de insistir na revalorização da utilização heurística da metáfora, levada a cabo por Platão, e, antes dele, sobretudo por Heraclito.

3.2.2 As duas maiores dificuldades de interpretação do Efésio residem na organização tendencialmente sistemática da lição dos fragmentos numa doutrina coerente e na compatibilização das duas teses: da mobilidade das coisas e da coincidência dos opostos. Levar ambas a sério implica sustentar que Heraclito se auto-refuta²³.

21 A teoria convencionalista da linguagem tinha já sido defendida por Demócrito (B 26, vide B 142) e por Protágoras (Platão, *Prt.* 322 a sqq.). Deve chamar-se a atenção para a associação entre toda a concepção convencionalista da linguagem e a atribuição a esta do poder signifiante: o sentido das palavras só lhes pode ser conferido pelos seus utentes se a significação estiver nas palavras de que as coisas são os significados. Pelo contrário, o naturalismo, defendido por Platão, continua a encontrar apoiantes na filosofia helenística: vide Epicuro, *Carta a Heródoto*, 75-76; Lucrécio, *De rerum natura*, V 1028-1090; Diógenes de Oenoanda, 10.2.11-5.15 (naturalismo do qual é excluída a figura do onomástico); além dos estóicos, segundo Orígenes, *Contra Celsum*, I 24.

22 A que nos referiremos mais adiante. Num estudo dedicado a Platão e à reflexão pré-platónica, a referência aos que sacrificam a função heurística da metáfora à sua dimensão intrinsecamente poética, será apenas indirecta.

Para só citar os mais ilustres, mencionamos: Hegel, Nietzsche, Heidegger e Derrida. Colhemos a referência em P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, pp. 356-374. Os textos aí apontados e analisados são: para Hegel, *Esthétique*, § 3a (citada por J. Derrida, "Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)", *Poétique*, 5, 1971, pp. 1-52); para Nietzsche, *Rhetorique et Langage*, textes traduits, présentés et annotés par Ph. Lacoue-Labarthe et J. L. Nancy, *Poétique*, éd. du Seuil, 1971, pp. 91-142; *Le Livre du philosophe*, trad. fr. A. K. Marietti, Aubier-Flammarion, p. 181-182 (citado por J. Derrida, *op. cit.*, p. 7-8; Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972; para Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 77-90; trad. fr.: *Le Principe de raison*, Gallimard, 1962, pp. 112-128; p. 63-75; trad. fr. *Le Principe de raison*, «La Rose est sans pourquoi», p. 97-111; *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959; ver ainda, P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 384-399.

23 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers I*, London, Henley and Boston, 1979, pp. 75-81.

A breve interpretação que aqui apontaremos pretende atenuar esta acusação, remetendo para uma metatese, reveladora de paradoxos, porém explicativa da aparente contradição das teses que integra: a do poder significativo do real. Tal poder acha-se contido na indistinção, ou ambivalência, dos sentidos ontológico e epistemológico do *Logos* (simplesmente "mensagem")²⁴. Ou, de outra maneira, na sua compreensão como princípio simultaneamente constitutivo e explicativo do real. São claramente essas as duas dimensões expressas no frg. 1:

"O *logos* que é este os homens se tornam incapazes de compreender" (explicativo) "... pois, embora tudo viva segundo o *logos*..." (constitutivo).

Da fusão destas duas dimensões do *Logos* resultam os insultos de que os homens são objecto: "surdos" – 34; "vivem a sonhar" – 89; "têm uma compreensão particular" – 2; "não pensam", "não distinguem" – 17. Dela decorrem ainda as múltiplas metáforas do *Logos* (umas mais nítidas que outras: guerra – 53; sol – 6, 16, 99; fogo – 30, 65, 66, 90; raio – 64; arco e lira – 51; círculo – 103; harmonia/discórdia – 8, 10, 54; rio: leito/corrente – 12, 49a, 91; Zeus/deus – 32, 67, 102; criança – 52; noite/dia – 57, 106; uno, unidade – 33, 50, 57; caminho – 59, 60; pensamento/comum – 2, 41, 113, 114), nas quais se acham encerradas as teses do fluxo e da coincidência dos opostos²⁵ (esta elaborada ainda nos frgs.: 9, 31, 36, 57, 61, 88, 111, 125, 126). Separar as duas teses é atentar contra o sincretismo da visão de Heraclito, expressa na multimoda unidade do *Logos*²⁶.

Que dizem então as metáforas de Heraclito? Simplesmente apresentam...

"... uma ideia sob o signo de outra de maior impacte (*frappante*), ou mais conhecida"²⁷.

24 Vide J. Barnes, *op.cit.*, p. 59: "Heraclitus of Ephesus says (*legei*) thus: ... The noun *logos* picks up, in an ordinary and metaphysically unexciting way, the verb *legei*; it is wasted labour to seek Heraclitus' secret in the sense of *logos*".

25 Princípio gêmeo do da "unidade da oposição": ver M. M. Mackenzie, "Heraclitus and the Art of Paradox", *OSAPh* VI, 1988, pp. 1-37, cuja interpretação acolhe a que aqui apresentamos. Ver também: H. Fränkel, "A Thought Pattern in Heraclitus"; Uvo Hölscher, "Paradox, Simile and Gnomie Utterance in Heraclitus", in *The Presocratics*, A. P. D. Mourelatos (ed.), Garden City, N. Y., 1974, pp. 214-228; 229-238.

26 É ainda este sincretismo que reencontraremos no *Crátilo*, na tensão entre as duas versões da tese mobilista (na linguagem e no real) e na da concepção significativa do real, todas elas fixadas pela metatese das exigências formal e de estabilidade material do saber.

27 P. Fontanier, *Les figures du discours*, (1830), p. 95, (*Introduction* par Gérard Genette, "La rhétorique des figures", Paris, Flammarion, 1968): citado por P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 373.

4. É exactamente isso que Platão busca na passagem do *Sofista* (218 e) que citámos acima. É também isso mesmo que elabora na sua teoria sobre os *paradeigmata*, desenvolvida no *Político*. E através dessa teoria podemos extrapolar para metáforas mais complexas, que visam de uma forma analógica, ou alegórica, exprimir uma concepção global do ser e do saber, como as do sol, da linha, ou da caverna. Ou ainda para os muitos mitos, que (como o do *Político*)

"... descrevem os contornos de um ser vivo" (*Plt.* 277 c).

Todos eles são exemplos, paradigmas, ilustrações, que heurística-mente se propõem como formas "mais curtas e simples" (*Plt.* 277 e) de chegar a concepções "mais extensas e difíceis" (*Plt.* 278 d).

4.1 Naturalmente, a alienação daquilo que designámos como o "poder significativo do real", a que corresponde o investimento desse poder na linguagem, vai traduzir-se na cegueira para a potencialidade heurística dos exemplos e na redução da estrutura metafórica do real a uma mera prática linguística, situada entre a poética e a retórica, como sustenta Ricoeur²⁸. Perde-se desta maneira uma dimensão essencial da metáfora²⁹,

28 *Op. cit.*, pp. 13-61. Pela nossa parte, a plena aceitação das conclusões da análise de Ricoeur só é limitada pelo silêncio que mantém sobre o alcance da metáfora em Platão, em conjunção com a teoria dos *paradeigmata* (note-se: 1. como a clareza da sua análise da *mimêsis* fica aquém da compreensão do poder significativo do real – p. 54 –; 2. como a desambiguação entre as funções denominativa e predicativa parece implicar o abandono da concepção diacrónica da linguagem, perdendo de vista o duplo alcance das etimologias – pp. 93, 395). De resto, a circunstância de Ricoeur partir de Aristóteles é determinante dos resultados a que chega. Todavia, nada disto obsta a que o seu trabalho possa com justiça ser considerado responsável pelo interesse no estudo da metáfora a que actualmente assistimos.

29 Relevada por Leonel R. dos Santos, *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 1989 (policopiado), pp. 22-30 (ver ainda: Idem, "Hobbes e as metáforas do Estado", in *Dinâmica do Pensar, Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, 1991, pp. 218-221).

Note-se, porém, o deslize da metáfora, do real para o pensamento e dele para a linguagem, expresso no ideal de uma "língua universal", por exemplo, por Descartes, na Carta a Mersenne, de 20 de Novembro de 1629 (citada por L. R. dos Santos, *op. cit.*, pp. 23-24). O deslize é também perceptível na definição de 'expressão', em Leibniz:

"Uma coisa exprime a outra...", "... quando há uma relação constante e regular entre o que se pode dizer de uma e da outra" (G. II 112; sublinhado nosso).

"Diz-se que exprime alguma coisa aquilo em que se encontram disposições que correspondem às disposições da coisa expressa." ... "Não é necessário que aquilo que exprime seja semelhante à coisa expressa, se for preservada uma certa analogia de condições. ... É assim, a ideia das coisas em nós nada mais é que o facto de Deus – autor tanto das coisas, como do espírito – ter impresso uma faculdade na mente pensante, a fim de que, pelas suas operações, ela possa tirar" [verdades], "que perfeitamente correspondam ao que decorre das coisas. E assim,

na medida em que se acumulam incompreensões, que remetem para o seu estatuto "genealógico", "metafísico", e "entrópico"³⁰.

5. É o projecto de recuperação dessa dimensão que encontramos na obra colectiva *Metaphor and Thought* (New York, 1979), em que se acham vinte e uma comunicações, apresentadas num colóquio, realizado em 1977, na Universidade de Illinois, em Urbana-Champaign. Seria excessivo tentar resumir as linhas gerais destas comunicações, pelo que nos limitaremos a remeter para dois ou três tópicos, capitais para a reavaliação da metáfora em Platão.

5.1 Podemos dividi-los em dois grupos, o primeiro, tentando entrever na estrutura da metáfora a sua particular aptidão para representar certos aspectos da realidade, o segundo, procurando contabilizar os ganhos epistémicos adquiridos pelas utilizações da metáfora.

5.1.1 Foi Max Black o responsável pelo desenvolvimento da teoria da metáfora que a apresenta como uma comparação (a partir de Aristóteles, *Po.* 1459 a6-9)³¹. A subsequente análise da natureza da comparação envolvida, associando o símile à metáfora, é elaborada por diversos participantes no colóquio acima citado. Entre eles, é A. Ortony³² quem chama a atenção para um facto, relevante para a avaliação da teoria platónica dos *paradeigmata*: o de que...

"... os símiles, se interpretados como comparações comuns, constituem bons exemplos de falsas declarações de semelhança".

embora a ideia do círculo não seja idêntica ao círculo, podem dela ser tiradas dela verdades, que a experiência sem dúvida teria confirmado no verdadeiro círculo" (G. VII 264).

Para além das semelhanças evidentes com concepções platónicas, queremos chamar a atenção para a primeira citação, que reproduz a definição de "exemplo", apresentada por Platão no *Político* (278 c; n. 9). Com uma única diferença (por nós sublinhada): a que circunscreve à linguagem a expressão da relação.

É a oposição platónica do sensível ao inteligível que Leibniz supera na "continuidade entre o pensar e o sentir", de uma forma que reinterpreta a teoria da anamnese no plano da expressão da ideia. A imagem recupera desta maneira a potência de que Platão a tinha esvaziado: em lado algum é mais evidente o paralelo com a teoria dos *paradeigmata*. Em contrapartida, o pensamento perde o valor de índice da criação divina para se dissolver na "função constitutiva da linguagem". Ver a lúcida análise de A. Cardoso, *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa, 1992, pp. 107-120, à qual se referem as expressões que pusemos entre aspas.

30 Respectivamente, atribuídos por Nietzsche, Heidegger e Derrida, ver atrás n. 22.

31 "Metaphor", "Models and Archetypes", *Models and Metaphors*, Ithaca, N. Y., 1962.

32 "The Role of Similarity in Similes and Metaphors", *Metaphor and Thought*, pp. 186-201.

O aspecto que se pretende realçar é o de entre o veículo e o alvo de uma metáfora não haver outra semelhança significativa, além daquela a que precisamente se confere ênfase através da metáfora. Ou seja, embora entre o estadista e o tecelão, o sofista e o pescador à linha, não haja semelhanças significativas, é evidente que as metáforas (ou comparações implícitas) do tecelão e do pescador à linha constituem exemplos susceptíveis de promover uma melhor compreensão dos seus alvos. Para que tal processo funcione adequadamente é, contudo, necessário que esqueçamos as "semelhanças sensíveis", para nos concentrarmos nas coisas...

"... enquanto caem em classes" (*en eidesi keintai*) ... "..." reunidas numa única semelhança, incluídas numa espécie de classe (*genous*) em virtude da sua natureza (*ousiai*)" (*Plt.* 285 b).

5.1.2 Quanto ao outro aspecto, vêmo-lo abordado nas comunicações de Richard Boyd³³, de Zenon W. Pylyshyn³⁴ e de Hugh G. Petrie³⁵. O primeiro regista o valor da metáfora como introdutora de relações teóricas (*theory-constitutive metaphors*) fixando relações referenciais que ...

"... conferem acesso epistémico, substancial e constante, a um número de espécies suficientemente reduzido para resultar em significativos aumentos do conhecimento" (p. 398).

33 "Metaphor and Theory Change: What is 'Metaphor' a Metaphor for?", *Op. cit.*, pp. 357-408. Para compreender o que distingue esta posição da que encerra a metáfora na linguagem, basta compará-la, por exemplo, com a de J. Ines, "Noeticidade metafórica da linguagem científica", *Arquipélago* VII,1, Ponta Delgada, 1985, pp. 9-36. Enquanto Ines analisa a linguagem científica, com o intuito de provar a sua origem metafórica, detendo-se aí, Boyd, toma essa conclusão como um dado adquirido, estudando a metáfora para detectar nela a sua função heurística.

De resto, as duas posições só não são complementares por via do equívoco anti-racionalista da que busca na utilização da metáfora a prova da limitação do discurso dito científico (vide J. L. Brandão da Luz, "Criatividade científica, imaginação e metáfora", in *Poesia da Ciência, Ciência da Poesia*, Marc-Ange Graff (org.), Lisboa, 1991, pp. 217-242). Pela nossa parte, tentámos ao longo deste texto sugerir que o que avulta neste confronto será só mais um aspecto da incompatibilidade entre os modelos epistémicos de Platão e de Aristóteles: um, assimilado à biologia (um "empirismo construtivista"), o outro, às matemáticas (um "formalismo intuicionista"). Para o Estagirita a metáfora nunca poderá deixar de ser uma forma de dizer, no limite uma "predicação impertinente" (Ricoeur, p. 8), enquanto, para o Mestre Ateniese é o complexo da *doxa* que se constitui como uma "indefinida" (*apeira*) metáfora do ser. Mas aqui a metáfora remete para o *paradeigma*, e deve ser entendida a par da nossa noção de modelo (vide M. Black, *Op. cit.*; P. Quéau, *Éloge de la simulation*, Paris, 1986, p. 20).

34 "Metaphorical Imprecision and the "Top-Down" Strategy", *Op. cit.*, pp. 420-436.

35 "Metaphor and Learning", *Op. cit.*, pp. 438-461.

Os dois últimos aludem explicitamente ao paradoxo do *Ménon*, à teoria da anamnese e à atenção que não pára de receber (p. 421) dos teóricos da cognição. O problema é o de como será possível descobrir novidades (aprender, para Platão), se nem sequer podemos saber o que foi que descobrimos. Na resposta – reconfigurando velhos conhecimentos –, está contida uma cadeia de paradoxos, no exame da qual não entraremos.

6. Para concluir, cabe-nos apenas apontar o método hipotético e a teoria dos *paradeigmata* como as respostas platônicas à pergunta sobre a possibilidade de atingir o saber, como o desafio lançado por Ménon à capacidade heurística da dialética. Neste sentido, interessa salientar que a metáfora é, em Platão, reveladora de uma estrutura ontológica, que só o acesso à economia do ser, penetrando pelo raciocínio para lá das aparências, consegue proporcionar.

Então, se admitirmos que o aumento de conhecimento só é possível através da superação dos níveis onto-epistêmicos³⁶, a metáfora (tal como a geometria, no *Ménon* e na *República*) aparece como o instrumento adequado para a fixação de "pontos de passagem" ("euporias", diz Platão no *Filebo*, e Aristóteles, na *Metaphysica* B 1) entre os níveis (ou reminiscência, dito de outro modo). Em complemento desta posição, o *Pedro* e o *Timeu* mostrarão como as limitações impostas ao conhecimento pela representação justificam o recurso a *paradeigmata* (nos quais se inclui o mito), pois é a própria economia da criação, **expressa pela racionalidade**, que a deficiente constituição humana não pode captar.

De resto, esta oposição entre racionalidade e discurso poético não colhe em Platão, pois na obra do Mestre Ateniense não há metáforas, no sentido aristotélico, precisamente porque o *paradeigma* revela a identidade elemental, por cuja **deslocação** o complexo da *doxa* e a linguagem corrente são responsáveis.

7. Se a análise atrás apresentada for aceite, a conjugação da teoria dos *paradeigmata* com a perspectiva crítica da linguagem, desenvolvida ao longo do *Crátilo*, dá evidência de um núcleo de questões solidárias, que, em termos da interpretação genético-evolutiva, se estende pelo 2º e 3º período da produção platônica. A possibilidade de articular estas questões, por um lado, com a anamnese e o método hipotético, por outro,

36 Note-se que para Platão a expressão não pode ser entendida, como é por nós, como "aumento de informação". Nos termos da teoria da anamnese – a única concepção que consente uma compreensão global do saber platónico –, "saber mais" é apenas "saber melhor" aquilo mesmo que o uso do corpo nos obrigou a esquecer (vide *Ti.* 42 a-44 c).

com a prática da diérese, reforça a convicção de nos acharmos perante uma estrutura que desafia a assunção de um corte entre os diálogos médios e aquilo a que se costuma chamar "o último Platão".

É claro que as dificuldades comumente referidas pela crítica, relacionadas com a possível mudança de estatuto das Formas, não foram sequer afloradas neste texto. Cremos, contudo, que a multiplicação de abordagens deste tipo, para além do interesse que por si mesmas tiverem, será susceptível de atenuar o rigor de uma cisão consensualmente aceite, porém dificilmente justificável pelo estudo dos textos.

ABSTRACT

The author proposes an interpretation of the theory and practise of **paradeigma**, developed in conjunction with the method of **diairesis** in the *Sophist*, *Politicus* and *Philebus*. The conclusions reached are then balanced against the evidence of Plato's views on knowledge and language in the *Cratylus*, and compared to the *logos* of Heraclitus, in order to explain the conception designated as the "metaphorical structure of reality".

It is then suggested that the degradation and reevaluation of this structure in Modern and Contemporary thought was due to the attention payed, or not payed, to Aristotle's consideration of metaphor as a purely linguistic fact.

APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE*

Mafalda de Faria Blanc

I

A TAREFA HISTÓRICA DE MALEBRANCHE

1. A defesa do espiritualismo cristão

Para compreender a motivação central da filosofia de Malebranche, convém recuar três séculos atrás, à crise ideológica do século XIII, desencadeada pela difusão do Averroísmo nas universidades europeias, o qual punha em causa a imortalidade da alma individual, ao dissolver o intelecto humano singular no Intelecto agente divino, somente tido como eterno.

A resposta de São Tomás a este problema não deixou de se revelar com o tempo insuficiente, ao mesmo tempo que carregada de consequências, nem sempre benéficas, para a filosofia cristã ulterior. Com efeito, ao procurar assegurar para cada homem um intelecto agente próprio, equipado dos princípios inatos do conhecimento e das imagens externas

* Texto que serviu de base a um ciclo de conferências realizadas pela autora na E.P.H.E. (École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses), em Paris, no mês de Abril de 1992.

fornecidas pelos sentidos, em virtude da sua individuação corporal, o monge dominicano aproximava em demasia a alma humana do corpo, elegendo os factos da natureza como o horizonte natural da razão, o campo da sua actividade abstractiva, negando-lhe, com a intuição intelectual, o acesso ao sobrenatural, de que a fé na Revelação, interpretada pela Igreja, passaria a constituir a mediação alternativa.

Desta maneira, a reacção tomista ao perigo averroísta acarreta consigo uma não menor ameaça para a mundividência cristã: a ruptura da unidade entre a razão e a fé, a vida laica e religiosa, que tinha durante séculos alimentado a força da "intelligentia" medieval, criando assim a clivagem própria da modernidade, que nenhum concordismo seria realmente capaz de sarar. Adstrito à natureza, que é o ponto de partida da abstracção do universal, separado da Razão divina, o homem europeu faz deste mundo o horizonte do seu conhecer e agir, desligando-se progressivamente do ideário patrístico de uma sobrenaturalização de si e da criação inteira. Como consequência, começam a ser postos em causa os princípios do conhecimento, da metafísica e da moral cristã. Com efeito, se a razão já não funda em Deus as regras do juízo, o valor de verdade do conhecimento da natureza, da alma e de Deus torna-se problemático, para lá da mera validade formal e metodológica das asserções. Surge assim, com a Renascença, o neo-paganismo, o pirronismo, a libertinagem, de que as figuras de Charron e de Montaigne constituem os exemplos paradigmáticos no espaço cultural francês.

A esta crise geral do pensamento europeu vem responder a filosofia de Descartes com a redescoberta da especificidade do espírito (*intellectus mentis*) como pura concepção de ideias (número, extensão, alma, Deus), cuja universalidade em nada releva dos sentidos. O espírito ganha assim uma realidade bem distinta do corpo, capaz de imortalidade, a qual é corroborada pela interpretação geométrica da matéria como extensão e movimento. Arma de dois gumes, afigura-se porém o mecanicismo da nova física, servindo também, nas mãos do novo libertino cientista, de instrumento de ataque contra a religião revelada. É a este público esclarecido que se dirige primeiramente a apologética de Malebranche. Na linha da restauração católica encetada por Descartes, ele quer mostrar o valor da nova ciência para a revitalização do espiritualismo cristão, corrigindo e completando o seu antecessor à luz do ideário agostiniano de uma fé que busca a inteligência e de uma inteligência guiada pela fé, programa que o Oratoriano tinha recolhido do seu mestre Thomassin no seminário de Saint Magloire. Trata-se, nesta perspectiva, de mostrar a unidade das diversas expressões da verdade, natural e revelada, a

concordância profunda entre filosofia e teologia, pondo a primeira ao serviço da segunda, aberta que ela está a esse mesmo Verbo que nos falou em Jesus.

Na linha reformadora de Bérulle, é com efeito em Santo Agostinho, na sua doutrina do espírito como "imago Dei" e do conhecimento como iluminação da alma pelo Verbo, que os oratorianos vão procurar unir o que fora cindido, mostrando a união natural do espírito com Deus, que à liberdade cumpre promover e transformar numa união voluntária.

Malebranche vai assim atribuir à filosofia a tarefa de defensora das verdades da religião, contribuindo para a adoração de Deus em espírito e verdade, através da purificação e conversão da inteligência à presença universal dessa Causa primeira, que nos dá "a vida, o movimento e o ser", segundo as palavras do Apóstolo¹.

2. O ponto de partida cartesiano de Malebranche e o desvio neo-platónico

É com a leitura do *Traité de l'Homme* de Descartes, que o jovem sacerdote descobre a sua vocação filosófica. Nessa obra de carácter científico, vislumbra todo o alcance do mecanicismo para a defesa do espiritualismo cristão, pelo que vai durante alguns anos dedicar-se a adquirir a formação científica que lhe iria permitir dar o seu próprio contributo à edificação de uma filosofia de espírito cristão.

Na *Recherche de la Vérité*, sua primeira obra, adopta Malebranche o dualismo substancial de Descartes, bem como a sua explicação psico-fisiológica da sensibilidade e da imaginação. Já todavia ao conceito de união substancial prefere o de correspondência psico-física, tirado de La Forge e de Cordemoy, como explicação da questão das relações entre modalidades de substâncias diversas, as quais não podem verdadeiramente inter-agir entre si senão como instrumento ou ocasião da acção de Deus³.

Mas há mais em Descartes que o nosso filósofo julga necessário rever. A concepção da matéria como extensão, pedra de toque do novo espiritualismo, assenta numa interpretação subjectivista da ideia, que não

1 Edição de referência a que remetemos o leitor: *Oeuvres Complètes de Malebranche*, dir. A. Robinet, Paris, Vrin, C.N.R.S., 20 vols. 1958-1967; reed. 1967-1978. Citaremos as "Oeuvres", seguidas do tomo correspondente e da paginação. Sobre a relação entre a fé e a inteligência, ver: *Oeuvres*, t. XII, p. 133.

Cf. *Oeuvres*, t. XVII-1, *Traité de l'Adoration* e *Actos dos Apóstolos*, XVII.

2 Cf. *Oeuvres*, t. I, p. 213.

garante suficientemente o seu alcance ontológico. Com efeito, se a ideia é apenas uma representação do meu espírito, como posso saber com toda a certeza que lhe corresponde a essência mesma das coisas? Não poderá suceder que a extensão apenas seja o que posso conceber com clareza da matéria e que esta seja, em si mesma, algo mais, donde o meu espírito, sem o saber bem como, poderia provir?

Se, pelo contrário, a ideia de extensão for entendida como um arquétipo divino, fica excluída a hipótese de uma dimensão escondida da matéria, os fundamentos do espiritualismo³. A extensão pode então afirmar-se constituir a *essência* mesma da matéria, ou seja, o seu ser possível, onde estão inscritas antecipadamente as determinações que ela pode comportar, no caso de vir a contrair a *existência*. Esta é, com efeito, pensada como contingente, razão pela qual não pode ser demonstrada ou deduzida analiticamente das propriedades da essência, mas apenas mostrada ou revelada pelas qualidades subjectivas dos sentidos ou pelo sentimento interior.

Essência e existência são os dois constitutivos formais da substância criada, que revelam a sua estrutura participativa relativamente ao Verbo e à Vontade criadora. Só temos um conhecimento claro da essência da matéria, mas ele é suficiente, em virtude da analogia das substâncias, para servir de fio condutor à elaboração de uma filosofia do espírito.

A existência, porém, é indissociável do movimento, quer se trate da linha recta ou da inclinação para o bem, o que significa que em última instância a substância é *acção*. São Tomás ensinava que a essência contrai a existência à maneira de um acto (*actus essendi*), o qual é algo de criado, que é dado à criatura por Deus como o seu próprio ser⁴. Malebranche, pelo contrário, concebe, com Santo Agostinho, que a natureza de cada coisa não é senão a vontade de Deus, que a cria e a move a cada instante, a categoria de "actio" só podendo em rigor ser atribuída a Deus, que faz sem ser feito e cujo ser em nada releva da "passio"⁵. Na linha do mais extremo neo-platonismo cristão, representado por um Escoto Eriúgena, um Eckhart ou um Nicolau de Cusa, Malebranche concebe Deus como o *Acto das essências*, a sua "energeia", que não apenas lhes dá a existência, mas as faz viver e mover-se Nele, como o participante no participado. A criação inteira é, assim, accionada pelo movimento interno do Amor de Deus, que se abre e se dá a participar, principalmente aos espíritos, através de um movimento de assimilação infinito.

3 Cf. *Oeuvres*, t. XV, p. 34.

4 São Tomás, *De Ente et Essentia*, cap. V.

5 Santo Agostinho, *De Trinitate*, l. V, VIII, 9.

II

A REVISÃO DO CARTESIANISMO

1. A Metafísica

Para lá do mecanicismo, que o despertou para a tarefa de fundamentação do espiritualismo cristão, recebeu Malebranche ainda de Descartes o método e o princípio da evidência intelectual, que condensou na seguinte norma geral de toda a investigação da verdade: "(...) só devemos raciocinar sobre coisas de que tenhamos *ideias claras*, devendo, consequentemente, *começar sempre pelas coisas mais simples* e mais fáceis e nelas nos determos longamente, antes de emprendermos a investigação das mais compostas e difíceis"⁶.

Evidência e regra da simplicidade conduzirão o filósofo, porém, a uma ordem de razões diversa daquela enunciada pelas *Meditações Metafísicas* de Descartes. Com efeito, este, das três naturezas simples de que temos ideias claras e distintas – o espírito, Deus e a matéria – fora conduzido da primeira à última pela mediação da segunda. Malebranche parte de Deus para descer à matéria pela mediação das ideias matemáticas, deixando o espírito de fora como um ponto de apoio indubitável, mas incognoscível, de todo o edifício do saber. Este, devendo seguir o critério das ideias mais claras e exactas, teria como ponto de partida natural os conceitos de número e de extensão, se estes se limitassem à simples intuição imediata, sem fazer uso da memória nas longas demonstrações em que perdemos de vista o que intuímos com evidência. É assim que, podendo o erro intrometer-se na evidência mediada pela recordação, é necessário, como tinha mostrado Descartes, garantir a validade do raciocínio matemático com a demonstração da existência de Deus e da sua veracidade⁷. Devendo este constituir o ponto de partida do sistema, vai o filósofo escolher aquela prova que contém o mínimo de argumento, o máximo de certeza imediata, para que não haja lugar para a dúvida ou o erro.

As vias tomistas ficam excluídas não só porque se baseiam no raciocínio, mas porque só provam a existência de um poder superior e não a de um Ser perfeito, que não nos pode enganar. Malebranche vai seguir o argumento ontológico de Descartes, que reformula de forma original e independente, a partir da interpretação ontológica do princípio da

6 *Oeuvres*, t. II, p. 296.

7 *Ibid.*, p. 371.

evidência. Este diz que tudo o que pensamos imediata e directamente é alguma coisa e que, por conseguinte, o nada não pode ser pensado. Ora, eu penso no Infinito, não, como julgara Descartes, a partir de uma ideia, que sendo finita não o pode representar, mas *em si mesmo*, intuindo-o directamente por *simples visão*⁸. Logo, eu não posso duvidar de que existe um Ser infinitamente perfeito, uma vez que é por si mesmo, pela luz da sua inteligibilidade intrínseca, que Ele se impõe ao pensar.

A apresentação do Ser como tal à inteligência, que não significa conhecimento adequado (que só Deus tem de si mesmo no Verbo), é possível porque o nosso espírito está unido muito intimamente a Deus de modo natural, sendo por ele constantemente iluminado e guiado na descoberta da verdade. Com efeito, todas as coisas de que podemos ter conhecimento têm o seu modelo ou ideia nas perfeições divinas, de que constituem participações mais ou menos próximas. Tal interpretação do conhecimento supõe um recuo perante a concepção subjectivista da *ideia* em Descartes, um retorno à sua antiga significação platónica enquanto *arquétipo*.

O conhecimento, pensa Malebranche, tem sempre como objecto imediato a ideia⁹. Mas esta não deve ser confundida com o sentimento ou a modificação subjectiva que ela opera no espírito. A ideia compreende, com efeito, uma forma, um certo número de propriedades que se impõem ao meu espírito, como muito bem viu Descartes na *Vª Meditação*: trata-se de um conteúdo necessário, imutável, universal e infinito, que só paradoxalmente poderia ser atribuído a espíritos contingentes, temporais, particulares e finitos. É, pois, na Razão universal de Deus que vemos as ideias, de que nos servimos para construir o edifício do saber¹⁰.

2. A Física

Malebranche considera, com Descartes, que a diversidade infinita dos corpos existentes resulta da acção do movimento sobre o espaço uno, contínuo e infinitamente divisível. Ora Descartes, da mesma forma que reduziu as qualidades dos corpos à figura geométrica, reduz os diversos tipos de movimento considerados por Aristóteles à mudança de lugar, definindo-a de um modo relativista como o transporte de um corpo de um lugar para outro, ou como uma variação de distância entre dois corpos,

8 *Ibid.*, p. 372 e *Oeuvres*, t. XII, p. 54 e t. XV, p. 5.

9 *Oeuvres*, t. I, p. 414.

10 *Ibid.*, p. 441.

sendo um tomado como referencial e considerado em repouso relativamente ao primeiro¹¹.

O nosso filósofo acolhe esta concepção cinética do movimento como o fim do naturalismo pagão, de que era responsável a física de Aristóteles ao explicar o movimento através de forças internas à substância dos corpos, pequenos ídolos projectados pela nossa mente sobre a geometria dos corpos a partir das qualidades subjectivas dos sentidos. Fiel ao ideal de uma física rigorosamente geométrica, Malebranche chega mesmo a recusar a interpretação cartesiana do repouso como força positiva de resistência ao movimento, preferindo-lhe a ideia de uma pura privação de movimento ou mesmo de um movimento de sinal contrário¹². Com efeito, ao invés do que pensava Descartes, Deus não cria primeiro a matéria inerte, para lhe introduzir de seguida o movimento, pois é antecipadamente que pensa, com a substância, todas as modalidades que a vão positivamente circunscrever e definir na sua relação aos outros seres. Movimento e repouso são, por conseguinte, modalidades correlativas da substância corporal, de que Deus tem a representação inteligível antecipada como possibilidades, que a sua vontade actualiza pela escolha de certas virtualidades da extensão inteligível a título de leis da natureza¹³. Quanto a estas, conserva o nosso filósofo o essencial do ensinamento cartesiano: o movimento dos corpos em linha recta e a comunicação dos movimentos pelo choque bastam para explicar a progressiva diferenciação da extensão homogénea, desde o primeiro instante da criação à actual configuração da matéria.

Todavia, a física de Descartes fazia ainda apelo ao Concurso divino para assegurar a imutabilidade das leis do movimento e a conservação da quantidade de movimento¹⁴. Admitia assim, com a Escolástica, um certo poder de agir às criaturas, a que a causalidade primeira de Deus viria apenas prestar a sua assistência. Malebranche, influenciado pela leitura ocasionalista da física cartesiana realizada por Cordemoy, a qual servia com grande proveito a sua intenção apologética, vai efectuar uma leitura ocasionalista do conceito de lei, removendo para Deus toda a causalidade ou poder de acção que Descartes ainda deixara presente na natureza¹⁵. Critica assim, em primeiro lugar, a ideia de causalidade transitiva, ou seja, a transmissão do movimento de um corpo a outro, com base no

11 Cf. Aristóteles, *Física*, III, 1, 201a e Descartes, *Principes de Philosophie*, II, §§ 24 e 25.

12 *Oeuvres*, t. II, p. 439 e p. 449.

13 *Oeuvres*, t. XII, p. 155.

14 Descartes, *Principes de Philosophie*, II, §§ 36-37.

15 *Oeuvres*, t. III, pp. 205 e ss.

argumento de que não há comunicação entre substâncias ou suas modalidades. Considera, porém, ilusório o poder de agir atribuído à criatura, uma vez que, para ser verdadeiramente eficaz, supõe um poder de criar ou de produzir algo de novo, que só Deus, por definição, pode verdadeiramente levar a cabo. A causalidade segunda fica assim absorvida pela causalidade vertical de Deus, fundamento da existência e do movimento dos corpos, entendido este como uma sucessão de estados sucedânea ao choque. O Oratoriano podia assim corroborar, pela sua leitura teológica da física de Descartes, a intuição mística de São Paulo e também de Bérulle, de que o mundo subsiste em Deus, pois é Nele e por Ele que tem o seu ser e movimento.

3. A Filosofia do Espírito

Nas *Meditações*, Descartes retoma a ideia agostiniana do espírito como "imago Dei", acrescentando que o homem se assemelha a Deus a dois títulos: pelo entendimento, que traz consigo o conjunto das ideias inatas e a ideia do Divino a transcendê-las e fundá-las; pela vontade, que é tão ampla como a de Deus, e que consiste num livre poder de julgar, ou seja, de afirmar ou de negar, de seguir ou de fugir aquilo que o entendimento nos propõe.

Como agostiniano confesso, Malebranche concorda nas suas linhas gerais com este perfil, interpretando todavia a semelhança da imagem, não como algo criado que o homem possuiria de próprio, mas como o reflexo e a expressão da sua participação em Deus. Com efeito, o espírito vive da sua união substancial a Deus, ou seja, de uma participação muito íntima na dinâmica trinitária das Pessoas divinas. E é de novo na perspectiva da focalização em Deus do princípio da acção que Malebranche vai rever a filosofia do espírito de Descartes, concebendo aquele, em analogia com a matéria, de si passivo e inerte, não fora a Vontade divina, que continuamente lhe dá ser e vontade de mais ser.

Referimos já que o filósofo perfilha, contra o inatismo cartesiano, a teoria da iluminação de Santo Agostinho, que interpreta em termos de *Visão em Deus* das ideias imutáveis, necessárias, universais e infinitas¹⁶. O entendimento, que de si nunca julga, é concebido como pura percepção de ideias (simples ou complexas), resultante da acção conjunta da vontade, que o dirige para objectos preferenciais, e da ideia, que o ilumina e impressiona profundamente. Não se admite, pois, um construtivismo do conceito, circunscrita que fica a acção da inteligência, mesmo

16 *Oeuvres*, t. I, l. III, II, chaps. IV e V.

quando mediada pelo raciocínio, ao exercício de uma intuição continuada¹⁷.

A capacidade de julgar, ou seja, de afirmar ou negar o que o entendimento percebe, pertence à vontade e decorre da sua natural orientação para Deus, que a liberta do constrangimento dos bens particulares. Malebranche modificará posteriormente esta doutrina cartesiana no sentido da distinção entre vontade e liberdade, para melhor delimitar o que é de Deus e o que é do homem: esse poder de julgar, eleger e dispor do que Deus vai propondo pela apresentação das ideias e a moção amorosa da vontade para o bem em geral¹⁸.

Foram, com efeito, as duas questões do pecado e da graça, que obrigaram o nosso filósofo a repensar a liberdade, no sentido de a distinguir da vontade, o que se afigurava tanto mais imperioso, quanto interpretava esta não apenas à luz da assistência divina como ainda por Deus realmente causada¹⁹. Para que este não fosse, na verdade, considerado responsável pelas más escolhas da liberdade, era necessário determinar a especificidade do acto moral relativamente ao Agir divino. Deus é o autor dos nossos actos voluntários, quer no que diz respeito ao objecto que os motiva quer à força que os anima, mas não é causa do pecado, uma vez que não inclina invencivelmente os espíritos senão para o bem em geral. O acto moral de eleição, não sendo mais do que um juízo, apenas é um *acto imanente*, e não uma nova acção voluntária, que exigiria Deus como causa. Assim, Deus faz tudo o que há de real ou de "físico" nas nossas acções, mas não é o autor da decisão que o homem toma quanto ao emprego a dar ao movimento da vontade. A liberdade plena, que é sempre de aderência ao Bem maior, constitui o lugar próprio do mérito moral do homem.

III

O DEUS DE MALEBRANCHE

1. O modelo matemático e conceito de Ordem

Na sua primeira obra, Malebranche afirma que Deus cria os seres a partir das suas ideias-arquétipos e que, dessa maneira, vê-os considerando as suas próprias perfeições, às quais eles se referem²⁰. Assim, afirma

17 *Ibid.*, p. 43 e p. 50.

18 *Oeuvres*, t. II, pp. 12 e 13.

19 *Oeuvres*, t. III, *1er Éclaircissement*.

20 *Oeuvres*, t. I, p. 437.

naquela obra, "(...) as ideias particulares dos seres não são senão participações da ideia geral do infinito (...)", que é a ideia adequada que Deus tem de si mesmo, a sua essência, que na sua simplicidade contém todos os seres possíveis²¹.

Os espíritos criados não vêem a essência de Deus como tal, mas apenas na sua relação às criaturas ou por estas participável, aliás numa dimensão muito restrita, uma vez que só possuem ideias claras da matéria, um dos grandes géneros do ser, que não cobre nem de longe as relações infinitas que as coisas têm entre si²². Com efeito, conhecem-se a si mesmos por sentimento interior, o que os leva a supor que Deus possui o conhecimento adequado da sua essência, que vão projectando e realizando em liberdade e no tempo. Assim, as ideias organizam-se entre si segundo relações de perfeição, constituindo uma hierarquia, uma ordem de valores, que regula antecipadamente e a níveis diversos a estrutura dinâmica da realidade.

O filósofo retirou das suas leituras de Santo Agostinho e de São Tomás o conceito de ordem, referido ao Verbo divino, conferindo-lhe, todavia, uma interpretação original e moderna, inspirada na "mathesis" cartesiana. Assim, no livro VI da *Recherche de la Vérité*, consagrado a este tópico, após definir o conceito de verdade eterna como uma relação inteligível entre ideias, considera que há relações simples e complexas e que, para progredir das primeiras às segundas, é necessário uma espécie de ciência universal das relações, que permita efectuar as comparações necessárias para descobrir as articulações que as estruturam numa cadeia dedutiva bem ordenada²³.

No referencial universal do Ser, idêntico à unidade, todas as ideias se interligam e conectam de modo a constituir a sistemática do Verbo. Com efeito, é aquele a medida e a mediação universal das ideias, a que todas se referem na sua identidade e diferença, que permite a comparação do desconhecido ao conhecido e ilumina a sua progressiva redução a este. Subentendida pela *Recherche*, tal concepção sistémica do mundo inteligível só será desenvolvida mais tarde, quando, a partir do exemplo da geometria e do cálculo, a ideia fôr considerada como um momento de um conjunto infinito, somente inteligível e por conseguinte real. Assim, no *X^e Éclaircissement*, a propósito do arquétipo dos corpos, desenvolve Malebranche uma concepção infinitista da ideia como um conjunto

21 *Ibid.*, p. 441: "(...) les idées particulières des êtres ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini".

22 *Ibid.*, chap. IX.

23 *Oeuvres*, t. II, p. 287.

coerente de todas as possibilidades geométricas²⁴. A "extensão inteligível" é, assim, a ideia infinita de um *continuum* espacial, contendo virtualmente todas as determinações eidéticas possíveis dos corpos, susceptíveis de serem actualizadas segundo partes inteligíveis bem determinadas.

Foi, pois, a propósito da reflexão sobre o espaço que o filósofo foi conduzido a pensar a ideia como um sistema ideal de relações de certo tipo: um ponto de vista infinito sobre o finito, na medida em que determina para um género do ser o conjunto infinito das suas modalidades possíveis, mas também um ponto de vista finito sobre o infinito, na medida em que cada ideia não é senão o próprio Infinito enquanto participável em certo grau pela criatura. Aquele desdobra-se assim num sistema de sistemas de relações, que configura a Essência divina enquanto *relativa* à criatura, distinta do seu ser absoluto, que possui uma tal simplicidade e unidade, que nele cada perfeição contém todas as outras sem nenhuma distinção real²⁵. Só temos acesso nesta vida e de modo aproximado, às perfeições relativas de Deus, que nunca igualam a realidade inteligível do Infinito como tal, do Ser sem restrições²⁶. Embora igualmente infinitas, elas diferem entre si, reportando-se à diversidade dos seres, que coordenam e estruturam segundo relações hierárquicas, que podem ser pensadas, mas não conhecidas, por analogia com as relações entre os infinitos da matemática²⁷.

O modelo matemático da relação e da ordem presidiu assim à concepção malebranchiana do inteligível, designando até pelo nome de Ordem o arquétipo de toda a criação possível, essa sistemática infinita de infinitos, que é Deus quando pensado em relação à criatura.

2. O princípio da Acção

Não se deve, porém, pensar que a Ordem constitua a definição final do Deus de Malebranche, não só porque o refere num sentido relativo e segundo, como ainda porque pressupõe que Deus, ao pensar-se em relação a outros, queira efectivamente criá-los. A Ordem é, com efeito, posta e sustentada por um querer livre e gratuito de outros, que pressupõe a moção necessária de Deus para consigo mesmo, esse pôr-se e querer-se espontâneo através do qual o Verbo é gerado e, nele, todas as perfeições, em que Deus se reconhece, compraz e glorifica²⁸.

24 Cf. *Oeuvres*, t. III.

25 Cf. *Oeuvres*, t. XII, p. 54 e t. XV, pp. 3 e 10.

26 *Oeuvres*, t. XII, p. 55.

27 *Oeuvres*, t. X, pp. 40 e 41.

28 *Oeuvres*, t. X, p. 39.

Esse amor, que Deus tem por si mesmo e que constitui a Vida divina na sua expressão trinitária, é a única acção necessária, comparável ao círculo eterno do Desejo divino, de que fala Dionísio, através do qual o Ser absoluto se engendra e constitui, num movimento de auto-referência perpétuo²⁹.

Tal acção necessária tornar-se-á, porém, fonte e causa dos seres, caso Deus decida criar. Será então do interior da moção circular da Vida trinitária que o universo surgirá, referido a Deus e à sua glorificação. No princípio da glória como motivação principal da criação, a que se subordina a da comunicação de si ("Bonum diffusivum sui"), reabilita Malebranche a ideia dionisiana do Amor divino como princípio espontâneo do ser e suas expressões³⁰.

A glória é, assim, o motivo livre, que preside à emergência da Ordem, expressiva da liberalidade do Amor divino, ao mesmo tempo que prescritiva das condições gerais da criação, a saber: a sua conformidade às relações de perfeição inscritas no verbo, a sua regulamentação por um princípio de simplicidade e de economia, a presença de um mediador divino, que garanta à partida a glorificação de Deus na sua obra.

O primeiro ponto nada acrescenta a São Tomás, que afirma que Deus ama as criaturas de um amor infinito, mas desigual, em proporção ao grau de perfeição inscrito na sua essência. O segundo, regimenta a acção criadora aos princípios de uma inteligência planificadora e teleológica, de forma a tornar exequível o desígnio da criação. O terceiro, inspirado na temática pascaliana da desproporção entre o finito e o Infinito, busca a solução desta aporia na tese escotista da Incarnação do Verbo como requisito e constitutivo formal da criação, necessário para que se cumpra o desígnio universal de glorificação. De acordo com São João e sobretudo São Paulo, Jesus-Cristo torna-se, assim, princípio, meio e fim do universo, a que se referem todos os planos do ser: o mundo referido ao homem, este a Cristo, e Cristo a Deus.

A Ordem enuncia, portanto, as condições estruturais do universo, que o referem a Deus e desse modo o justificam, no contexto teocêntrico que é o desta filosofia. Fica assim assegurada a coerência do todo, a ligação das partes pela sua referência conjunta a um eixo central, o Homem-Deus, que, pelo seu dinamismo teândrico, nelas inscreve uma orientação, um ritmo de crescimento e um desenvolvimento infinitos³¹.

Tais condições são, todavia, insuficientes para que um mundo *exista* e justamente *este* mesmo. Requisitada pela Vontade divina, a Ordem não

29 *Oeuvres*, t. XIV, p. 7.

30 *Oeuvres*, t. XVI, p. 130 e t. III, *Écl.* VIII, p. 91.

31 *Oeuvres*, t. X, p. 76.

pode senão propor, nunca necessitar; demasiado geral para comportar as determinações da essência, ela não pode senão oferecer um critério para a elaboração do plano geral da criação, o qual releva da iniciativa e da escolha da Vontade criadora. Acontece porém que, para Malebranche, só a revelação natural do sentimento, corroborada pela fé na Escritura, nos pode dar a conhecer pelos seus efeitos as determinações da Vontade divina, impedida que está a nossa inteligência, somente unida ao Verbo, de conhecer as livres iniciativas, pelas quais ganha existência o melhor mundo possível.

Desta maneira, também as leis que regulam os planos fundamentais da natureza e da graça e constituem a providência regular de Deus nos são apenas conhecidas pela revelação da experiência, natural e histórica. São as leis da comunicação dos movimentos, as leis da união da alma e do corpo, as leis da união do entendimento ao Verbo, às quais se ligam as leis do sobrenatural: o poder dos Anjos sobre os corpos no decurso da Antiga Aliança, que é revogada por Jesus-Cristo ao tornar-se chefe da Igreja e causa ocasional da graça. Elas perfazem no seu conjunto o mecanismo universal, pelo qual Deus transmite regularmente a cada domínio do real a quantidade de acção ou força motora introduzida no primeiro instante da criação.

A mesma acção propaga-se, assim, de estado em estado, sem que haja alguma vez verdadeira interacção entre os seres, as suas modalidades sucedendo-se de forma exterior, em virtude de leis que *a priori* as estabelecem como condição de toda a determinação. Os três grandes planos do ser – a matéria, o espírito, o sobrenatural – correspondem-se como séries de signos de diferente natureza, compondo entre si o texto que, através de uma mecânica universal, dá corpo aos desígnios do Criador.

Tal é o grande fresco arquitectónico que Malebranche nos oferece acerca da criação, não obstante as limitações subjacentes às nossas capacidades intelectuais. Tratar-se-ia de um cenário assaz distante das exigências de evidência intelectual inscritas nesta filosofia, se uma outra fonte de conhecimento não viesse corroborar e completar as luzes da inteligência através de um acesso mais directo à Vontade divina. Trata-se do *sentido íntimo*, essa experiência interior que a alma faz de si mesma, através da qual se realiza, como veremos, a conjunção misteriosa da vontade agida (*volonté voulue*) do homem com a vontade actuante (*volonté voulante*) de Deus.

IV

A DUPLA FACE DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE

1. Os limites do racionalismo de Malebranche: a metafísica como teologia racional

Tendo partido da exigência de uma certeza imediata isenta de erro, a filosofia de Malebranche, lançada com Descartes na busca de "naturezas simples", descobre, vimo-lo, como primeira certeza, o Ser infinitamente perfeito. Certeza epistemologicamente fecunda, uma vez que Deus, não podendo ser enganador, constitui o garante dessas verdades de razão, que formam o corpo da matemática e da moral, e cuja necessidade intrínseca constitui a base do acordo universal das inteligências de qualquer tempo e lugar.

A evidência do Ser infinito é, porém, metafisicamente estéril, uma vez que não prova a existência do mundo, nem tão pouco justifica as verdades de facto (leis), que o constituem na sua especificidade. Ela oferece-nos uma ontologia geral, dando-nos a conhecer o sistema das ideias ou das possibilidades referentes ao ente em geral, mas nada pode decidir quanto à sua existência. Com efeito, a razão natural não pode por si mesma concluir, da possibilidade dos seres, a sua existência actual e contingente³².

O princípio da evidência só é, na verdade, válido no domínio das ideias, cuja análise explicita as propriedades da essência, mas não no plano da existência, que, por não ser necessitada por nenhuma razão de ordem geométrica ou moral, só pode ser mostrada ou revelada, mas nunca demonstrada. É, por isso, compreensível a indignação de Malebranche ao ver-se confundido com Espinosa, ou a sua resistência junto de Leibniz face às razões morais da criação, por este invocadas na fundamentação das leis da física³³.

A filosofia de Malebranche separa-se, assim, da via seguida pelo grande racionalismo, que conduziria ao dogmatismo de Wolff, antecipando a crítica e a abertura à experiência configurada nas filosofias de Hume e de Kant, quer no que se refere ao conceito de causalidade, quer no que concerne a definição da existência como pura posição.

Sem dúvida, afirma o Oratoriano, causa verdadeira é aquela à qual o

32 *Oeuvres*, t. XV, p. 34.

33 *Oeuvres*, t. XIX, pp. 644-646.

efeito está ligado de modo necessário³⁴. E essa é a razão pela qual só à Vontade divina pode ser conferida a dignidade de causa, ela só possuindo poder e eficácia no agir. Todavia, daqui não se deve inferir que ela o seja na realidade, pois que Deus é livre de não criar, e nós mesmos nada sabemos de claro acerca da relação entre a sua Vontade onnipotente e o menor dos seus efeitos³⁵. Eis porque nunca nos será possível concluir a existência a partir da ideia, ou saber ao certo a razão de ser das coisas, esse querer infinito que as põe e conserva na existência³⁶. Assim, conhecemos por *experiência* as grandes leis do universo, mas nada sabemos acerca do modo como o devir universal, na actualidade de cada instante, é o termo de uma relação criadora, que tem em Deus a sua causa subsistente.

É em virtude de só termos uma definição nominal da relação de causalidade, e não um conhecimento real, que a ontologia geral não dá passagem à metafísica, ou seja, à justificação da existência do mundo. Resta-lhe pois, para suprir esta deficiência, procurar apoio nas grandes verdades reveladas – a criação, a Incarnação, a redenção – elas só contendo a resposta global que dá sentido à realidade no seu todo.

Justificando o recurso à Revelação pela concordância entre a razão natural e o Verbo incarnado, a filosofia de Malebranche assume, vimo-lo, a configuração de uma teologia racional, construída a partir de uma atenção alternativa às verdades de razão e às verdades de facto, que trata de conciliar e fundir à luz criteriosa do dogma. O resultado é uma grande síntese de ciência, filosofia e fé, inspirada, como diz B. K. Rome, "pelas exigências metodológicas da própria ciência"³⁷.

Sem esquecer que a realidade é um sistema de factos contingentes ou sem procurar reduzir a dimensão existencial dos seres, Malebranche abre a indagação filosófica a todas as dimensões da experiência – a natureza, a história, a moral e a religião – cruzando-a, por assim dizer, com o conhecimento racional das estruturas matemáticas e hierárquicas do Ser. O resultado de tal trabalho teria, no entanto, sido bem limitado, se uma outra via de conhecimento, mais directo e singular, a do *sentido íntimo*, não permitisse sondar do interior a emergência nascente da existência nas suas determinações.

34 *Oeuvres*, t. II. l. VI.

35 *Oeuvres*, t. XV, 33.

36 *Oeuvres*, t. X, p. 96.

37 Cf. a obra da autora: *The Philosophy of Malebranche. A Study of his Integration of Faith, Reason and experimental Observation*, Chicago, Regnery, 1963, p. 6.

2. A via da imanência: a profundidade metafísica do "cogito"

Desde a *Recherche*, o filósofo contrasta o conhecimento mediato que temos da matéria, por intermédio da ideia, e o conhecimento imediato que a alma tem da sua existência e afecções. Este, não sendo como aquele iluminado pela visão do arquétipo, para que a alma não se envaideça ou se desinteresse da sua encarnação, dispõe todavia de uma outra certeza existencial, que suporta e alimenta o exercício do pensar³⁸.

Procuremos, então, compreender melhor a natureza do "cogito" malebranchiano. Se pensar significa perceber ou sentir, uma vez que o entendimento é fundamentalmente receptivo e até mesmo passivo, é necessário que um objecto se apresente, o toque e modifique, para que o pensamento seja posto em acção³⁹.

Ora, podendo algo apresentar-se directa ou indirectamente, é certo que o espírito perceberá primeiramente o que o tocar imediatamente, sendo esse o seu primeiro conhecimento, pressuposto pelos seguintes. Porém, que pode tocar a alma de imediato, antes da percepção de qualquer objecto transcendente, senão ela mesma, que na sua existência fáctica sempre se precede, constituindo dessa forma a *consciência de si*, que a define como espírito? Com efeito, é através de uma tal auto-afecção que o "cogito" malebranchiano se institui como o sentido íntimo ou sentimento interior, que sempre acompanha a alma em todas as suas vivências e pelo qual ela tem a percepção ou consciência actual de si e das suas modificações.

Tal apercepção é, pois, como primeira evidência, a forma geral pressuposta por todo o pensamento de objecto. É, na verdade, a auto-afecção que, antes de tudo o mais, desperta o pensar e o torna receptivo a qualquer coisa de exterior. Todavia, sem conteúdo eidético determinado, a evidência do "cogito", longe de constituir o primeiro princípio do sistema do saber, não é senão a sua condição geral de possibilidade, uma pura forma, ou o plano originário de ocorrência de toda a manifestação possível, em primeiro lugar, a do Ser infinito, a que está adstrita a sistemática das ideias e das verdades que estruturam no seu conjunto o ente como tal. Este, só como revelado na sua presença sensível, se assinala ao pensar como efectivamente existente, quer dizer, como *efeito* da Vontade eficaz de Deus, que nos permanece desconhecida, uma vez que a nossa "própria" vontade não é senão um desejo, tantas vezes ineficaz, que nos permite dispor de uma acção que nos não pertence.

38 *Oeuvres*, t. X, p. 103, e *Oeuvres*, II, VI, II, chap. 6.

39 *Oeuvres*, t. XVII-1, p. 289.

Há, todavia, outra fonte, mais directa e profunda de captação da existência: a interioridade, que é esse plano de imanência em que, por uma contínua auto-afecção, a alma se toca a si mesma e, desse modo, se revela e surpreende na emergência interior do seu próprio existir.

O que é, com efeito, a existência a cada instante contraída pelo espírito, que torna actual o seu poder de percepção, senão a acção constitutiva da vontade, no seu movimento de contínua transcendência? Vontade criadora de Deus, que projecta o espírito na existência, o ilumina com a luz do Verbo e o anima com a moção do amor, num movimento em tudo análogo à ordem das processões das Pessoas trinitárias, que decididamente desloca e secundariza o "cogito", não obstante a sua aparente substancialidade⁴⁰. De facto, pelo sentimento interior da presença em nós de uma acção que nos transcende e excede, podemos surpreender a emergência do nosso existir, abeirarmo-nos da fonte donde ele decorre – essa Vontade soberanamente poderosa, cuja espontaneidade constitui o próprio mistério da liberdade e do amor. Com o aprofundamento interior e psicológico da existência e dos problemas metafísicos a ela adjacentes, Malebranche encetava uma via especulativa nova, que daria os seus frutos na filosofia francesa subsequente.

3. A Acção do Espírito e a comunhão dos espíritos

Porque a essência de um ser nunca coincide com o seu acto de existir – com efeito, ela só pode dele participar – este não pode ser objecto de conhecimento ou visado adequadamente através de uma ideia. Desta maneira, a filosofia não poderia ir para além do enunciado das condições formais ou apriorísticas do ente, se não houvesse outro caminho para abordar a questão da existência. Para este, já não são a matemática ou a física que nos conduzem, mas a psicologia, entendida como análise do sentido íntimo ou da apercepção interior que nos constitui como consciência. Assim, pelo sentimento directo profundo da própria existência como participação numa Acção transcendente, é possível aceder ao fundamento metafísico da realidade, o Ser como causa de todo o existente.

Não é certo, porém, que a análise psicológica nos conduza à metafísica. O acto de existir teria, para tal, de ser perspectivado como participação do Ser infinito, o que não é evidente, uma vez que não temos um conhecimento adequado da eficácia da Vontade que continuamente nos põe na existência. Com efeito e a maior parte das vezes, con-

40 *Oeuvres*, t. XI, II, chap. V.

sideramo-nos a nós mesmos como a causa dos nossos actos, confundindo o sentimento obscuro de esforço com a realidade mesma da acção. Trata-se de um juízo precipitado, que interpreta como conexão necessária a mera sucessão temporal do acto ao desejo tantas vezes impotente. Ele poderia ser evitado, se tivéssemos um sentimento de Deus e da sua contínua acção em nós, mas perdêmo-lo a seguir ao pecado original, sendo essa razão última da naturalização do espírito em curso na história humana⁴¹.

Para, por conseguinte, inflectir este rumo das coisas, desastroso para a causa da religião – a adoração a Deus em espírito e verdade – é necessário religar de novo o homem à Transcendência, para o que a filosofia pode dar um imprescindível contributo, ajudando-o a tomar consciência reflexiva da presença e da acção de Deus em toda a realidade e, principalmente, na vontade, pela moção que a anima e promove a ir sempre mais longe na aderência amorosa ao Bem⁴².

Promovendo a análise interior, a filosofia pode apoiar o caminho para a Transcendência, mas não desbravá-lo, uma vez que não pode por si mesma operar o "milagre", a saber, a conversão do espírito. Esta, só Deus pode realizá-la, pelo poder da sua acção eficaz e pela sua união muito íntima com a alma, já patente no conhecimento natural, que Malebranche interpreta como uma "graça de luz" resultante da eficácia da ideia sobre o entendimento. Suficiente para Adão, que vivia na presença de Deus, esta não basta agora para nos fazer sentir de novo a acção do Deus vivo. Uma graça suplementar e de efeito "medicinal" é necessária para remover o endurecimento dos corações – a "graça de sentimento".

Não é, pois, sobre o entendimento, mas sobre a vontade e o seu desejo invencível de felicidade que Deus vai agir sobre a alma, de forma a convertê-la a si, por toques sucessivos, que a vão inundando de um sentimento de indescritível beatitude até ela se render à presença indiscutível do verdadeiro Bem⁴³.

Com esta interpretação da graça, Malebranche aplica ao domínio do sobrenatural a sua teoria do sentimento como sinal involuntário, causado em nós por Deus para nos assinalar a presença de algo de bom ou de perigoso. Mais do que simplesmente informativo, o sentimento tem uma conotação sobretudo afectiva, desencadeando na vontade moções involuntárias, a que pode unir-se ou não a liberdade⁴⁴.

A graça é, assim, de acordo com o pendor subjectivista da mística

41 *Oeuvres*, t. IV, p. 93.

42 *Ibid.*, p. 95.

43 *Oeuvres*, t. XIV, p. 164.

44 *Oeuvres*, t. XVI, p. 46.

moderna, pensada pelo Oratoriano como uma modalidade da alma, de ocorrência involuntária, que só pode ter como causa essa mesma Fonte donde brota misteriosamente o desejo de felicidade. É para ela que se volta o espírito, após saborear a beatitude, reconhecendo de novo a sua pertença a Deus, não apenas ao seu Verbo, mas sobretudo à efusão de Amor, que constitui o Ser mesmo como Espírito, na sua auto-gênese, e agora se derrama, dando-se a participar. O Espírito-Santo é, com efeito, a causa da graça de sentimento, que opera a conversão dos espíritos e os assemelha a Deus. Se a missão "*ad extra*" foi possibilitada pela Encarnação e Redenção de Cristo, é todavia o Espírito que, por intermédio deste, verdadeiramente age, levando a bom termo o grande desígnio da criação, a saber: a reunião amorosa dos espíritos em Deus, de que a Igreja, Corpo Místico de Cristo, constitui já a realidade antecipada⁴⁵.

Se o Verbo ilumina, ordena e estrutura, se a Vontade criadora dá o ser e o conserva, é no entanto o Amor que age, promovendo a criação para o seu termo, que é o pleno desabrochar da pessoa humana na liberdade do dom e da comunhão. Poderíamos assim concluir esta sucinta e forçosamente insuficiente apresentação do pensamento de Malebranche, dizendo que o filósofo procurou pensar a sua experiência de fé, para que, universalizada pelo conceito, pudesse servir a causa da religião – a promoção de uma "adoração em espírito e verdade".

RÉSUMÉ

La philosophie de Malebranche est située par rapport à sa tâche historique: mener à son terme la restauration catholique introduite en France par Descartes pour faire face à la nouvelle "*intelligentia*" scientifique.

L'originalité de l'Oratorien, due à ses sources augustiniennes et dionisiennes, est néanmoins marquée dès les premières oeuvres, éclatant dans la pensée de la maturité par la conception de la métaphysique comme théologie rationnelle, construite à partir de la foi et ses dogmes.

La rationalité cartésienne est donc reprise, premièrement dans une métaphysique de l'Ordre, deuxièmement dans une philosophie de l'Action, à travers un cheminement de pensée qui se nourrit de la conception chrétienne du Dieu-Trinité.

Par le relief pris dans les dernières oeuvres par la question de l'action et de son interprétation, la philosophie de Malebranche ouvre la voie à la philosophie de l'Esprit française, annoncée par Ravaisson dans son célèbre "*Rapport*" et menée de nos jours à son terme par Blondel et Lavelle.

45 *Oeuvres*, t. X, p. 72.

O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA

Leonel Ribeiro dos Santos

"La musique expose à l'individu son enracinement physiologique, la mythologie fait de même avec son enracinement social. L'une nous prend aux tripes, l'autre, si l'on ose dire, au groupe."

C.LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964, 36.

1. Introdução

É tese comum e praticamente incontestada entre os historiadores da filosofia que esta deve a sua origem a um longo processo de libertação da consciência e da razão relativamente às representações mitológicas; que, por conseguinte, quer do ponto de vista histórico, quer, sobretudo, do ponto de vista da sua peculiar natureza, tanto a filosofia como a ciência, enquanto superiores manifestações e qualificadas criações da razão, se constituem por definitiva ruptura e progressivo afastamento em relação ao mito. Expressões correntes, como "do mito à filosofia" ou do "mito à

razão", traduzem e confirmam esta boa consciência de progressiva emancipação da visão racional do mundo, a qual, de resto, é reconhecida como constituindo o próprio impulso que gere o movimento da cultura ocidental. A luta contra o mito é um dos aspectos da luta contra o irracional que sempre espregueira nas fissuras do pensamento mais racionalista e ameaça dissolvê-lo no caos originário. A instauração da razão e da sua ordem lógica é o reiterado acto de negação ou de ocultação das suas obscuras origens no caos e no mito.

Se a referida tese encontrou a sua mais económica mas também mais simplista exposição na conhecida lei dos três estádios, formulada por Auguste Comte, segundo a qual o mito corresponderia a uma representação infantil da realidade e a própria filosofia seria uma forma intermédia entre a consciência mítica e a consciência racional adulta das modernas ciências positivas – perspectiva esta que viria a ser secundada, no terreno da Antropologia Cultural, pela concepção de Lucien Lévy-Bruhl, de acordo com a qual o pensamento mítico dos "primitivos" é considerado como sendo regido por uma mentalidade "pré-lógica" –, há que reconhecer, todavia, que, paralelamente à afirmação progressiva do pensamento científico e racionalista moderno, se desenvolveu, desde o último quartel do século XVIII, no domínio da filosofia, e, desde meados do presente século, também no domínio da Antropologia Cultural, um movimento, plural mas convergente em pontos essenciais, de retorno da razão ao mito, o qual não foi porventura ainda plenamente advertido quanto ao seu verdadeiro alcance e significado¹.

É propósito deste ensaio² mostrar como, na filosofia de Nietzsche,

1 Na última década assiste-se a um crescente interesse pelo mito, concebido não como objecto cultural arcaico, mas como o elemento onde se leva permanentemente a cabo o trabalho da razão e do pensamento. Deste interesse dão prova, entre outras, as obras ou colectâneas seguintes: H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M., 1979; K. Kerényi, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt, 1982; Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt/M., 1982; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, 1985; R. Schlesier (Hrsg.), *Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen*, Basel-Frankfurt/M., 1985; H.J. Schmid (Hrsg.), *Mythos und Rationalität*, Gutersloh, 1988. No que respeita à nova atitude face ao mito, por parte da Antropologia Cultural, v., nomeadamente, de Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, 1962; e *Myth and Meaning*, Toronto, 1978.

2 Uma sua primeira versão foi apresentada na sessão especial do Seminário de Mestrado orientado pelo Prof. Doutor Manuel José do Carmo Ferreira – *A ideia de 'Europa' na filosofia europeia* –, subordinada ao tema "Nietzsche, a Europa e a Música", realizada no Conservatório Nacional de Lisboa, em 25.06.86, com interpretação pública de obras musicais de Nietzsche. O autor deixa aqui expresso o seu agradecimento ao Prof. Carmo Ferreira pelo convite para a colaboração na iniciativa e pela oportunidade assim oferecida para encetar esta reflexão.

mais precisamente na sua primeira obra publicada – *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872) –, o processo de recondução da razão ao mito (de auto-compreensão da razão como mito, de consciencialização da natureza originariamente mitopoiética do espírito) atinge, enquanto acontecimento especulativo, se não o seu ponto culminante, pelo menos um dos seus momentos mais decisivos, no contexto do pensamento contemporâneo. Importa, porém, determinar algumas das etapas desse processo para melhor se medir a sua natureza e o seu alcance. Há que reconhecer, nomeadamente, as transformações que tiveram de operar-se na própria essência da racionalidade para que tal acontecimento se tornasse possível. Assim se poderá chegar a compreender também mais adequadamente o significado da proposta nietzscheana, a sua grandeza e ingenuidade, os equívocos e pressupostos a ela mesma em boa parte ocultos, quando não mesmo expressamente renegados.

Apresentamos aqui o enquadramento e alguns desses pressupostos que consideramos necessários para um melhor entendimento da proposta nietzscheana, mas não nos estenderemos na discussão das teses desta proposta considerada em si mesma.

2. Razão e mito no pensamento moderno

Passada que foi a efusiva manifestação e revivescência das formas plásticas e literárias de que a cultura do Renascimento deu provas (em que o mito, o símbolo, a alegoria, a fábula e a metáfora conviviam naturalmente e sem fronteiras determinadas com o pensamento racional e com a metafísica especulativa mais ousada), a época moderna, de um modo geral, instaurou o processo ao mito, esconjurando-o e expulsando-o para o domínio das manifestações regidas não pela razão, mas pela fantasia; isto é, relegou-o para o domínio da literatura ou da arte³. E, significativamente, é quando, a partir de meados do século XVIII, a arte começa a ser reconhecida na sua dignidade filosófica e lhe vem depois a ser concedido mesmo o estatuto de suprema revelação do espírito e da natureza, que, por ela, se redescobre também o sentido do mito.

Raras vozes isoladas tentaram, ainda em plena época racionalista, pôr em evidência o interesse das antigas mitologias. Francis Bacon, um dos grandes responsáveis pela instauração do ideal moderno de ciência, via nas fábulas mitológicas o sopro de uma antiquíssima sabedoria que

3 Cf. W. Killy (Hrsg.), *Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten*, Wiesbaden, 1974.

sobreviveu graças às flautas dos poetas gregos⁴. Entre os desideratos da "Grande Instauração", que se propõe, aponta a elaboração da "filosofia segundo as parábolas antigas". E ele próprio se empenha na decifração do conteúdo de verdade de alguns dos mitos, nos quais via condensada essa "*sapientia veterum*"⁵. Também Leibniz por várias vezes sugeriu a fecundidade de uma investigação que visasse extrair "*aurum ex stercore Mythologorum*", indicando nomeadamente a possibilidade de se ler a história dos povos antigos nos respectivos mitos e fábulas dos seus deuses⁶.

Caberia, porém, ao filósofo italiano Giambattista Vico – herdeiro da rica cultura filológico-histórica dos renascentistas e imbuído, por outro lado, do espírito metódico dos modernos –, levar a cabo uma hermenêutica sistemática da linguagem poética dos antigos gregos e romanos, descobrindo nos seus mitos um sistema completo e auto-suficiente de representação do mundo – toda uma "sabedoria", com a respectiva metafísica, lógica, moral, economia, política, história, cosmologia, física, geografia e cronologia. Indo mais longe ainda, Vico mostra, por uma dedução filológica, a originária identidade entre *mythos* e *logos*⁷, ao mesmo tempo que, numa clara crítica ao estreito racionalismo moderno, representado por Descartes, Espinosa e Locke, aponta a necessidade de conciliar de novo o entendimento e a imaginação, de modo a que "a metafísica dos filósofos ande de concerto com a metafísica dos poetas"⁸.

Na última década do século XVIII, assiste-se, sobretudo na Alemanha, no quadro da reacção contra a *Aufklärung*, a um movimento de recuperação do significado dos mitos, nos quais se crê captar uma verdade mais originária e mais autêntica, por mais próxima da natureza e da identidade cultural dos povos, movimento este que atinge o seu ponto culminante na primeira geração do Romantismo e dá depois origem ao

4 F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, lib.II.c.13, *The Works of F. Bacon* (ed. Spedding/Ellis/Heath), London, 1857-1874, vol. I, 521: "Fabulae mythologicae videntur esse instar tenuis cujusdam aerae, quae ex traditionibus nationum magis antiquarum in Graecorum fistulas inciderunt".

5 *Ibidem*, 520-538; *De Sapientia Veterum Liber*, *Works*, VI, 617-764; *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli*, *Works*, III, 79-118.

6 *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, 1978, III, 203; VI, 47-48.

7 *La Scienza Nuova* (ed. de 1744), Milano, 1963, vol.I, 200-201: "Logica vien detta dalla voce *lógos*, che prima e propriamente significò 'favola', che si trasportò in italiano 'favella' – e la favola da' greci si disse anco *mythos*, onde vien a' latini *mutus* [...]; onde *lógos* significa e 'idea' e 'parola' [...] E pur *mythos* ci giunse diffinita '*vera narratio*', o sia 'parlar vero', che fu il 'parlar naturale' che Platone prima e dappoi Giamblico dissero essersi parlato una volta nel mondo."

8 *Idem, ib.*, vol.II, 595.

florescimento dos estudos positivos de análise e interpretação das diferentes mitologias que vêm até à actualidade⁹.

Mas a verdadeira compreensão do significado do mito por parte da filosofia só se tornaria possível mediante a transformação da própria concepção de razão e de filosofia. Schelling assim o reconhece, numa das suas *Lições de Introdução à Filosofia da Mitologia*, quando diz: "A filosofia só teve acesso a uma relação com o *íntimo* da mitologia quando atingiu ela própria a sua configuração intimamente histórica, a partir do momento em que ela mesma [...] se explicou como *história* da consciência de si."¹⁰

Para Schelling, esse momento fora obviamente cumprido pelo seu próprio *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800). Pode, todavia, dizer-se, com toda a razão, que o passo decisivo nesse sentido fora dado já pela filosofia transcendental kantiana.

Nas *Críticas* de Kant, com efeito, a mesma razão que leva ao extremo esforço a tentativa de se compreender a si mesma, surpreende-se, por fim, como uma espécie de energia criadora de formas, gerida como que por um *Bildungstrieb*, análogo daquela energia vital que faz surgir as formas da natureza orgânica e as criações artísticas do génio. A razão já não pode encontrar ingenuamente na ordem do ser a imperturbável instalação em que se acomode ou a regra que a oriente e, por outro lado, aprendeu a desconfiar da excessiva segurança autista que lhe advinha do ancoradouro de um pensar de matriz geométrico-matemático mediante o qual tecia as redes com que pensava captar a realidade. Reflectindo sobre o seu modo de operar, ela descobre-se antes como algo que, seguindo a sua espontaneidade e teleoformidade próprias, cria formas de representação mediante as quais torna possível e rege o seu comércio com os objectos e constrói o seu próprio elemento, dando sentido à natureza, ao homem e ao seu próprio exercício de doação de sentido. Para além da subordinação do pensar à ordem do ser, ou da subordinação do ser à ordem do pensar, entrevê-se agora a possibilidade de uma nova relação, que Kant traduz mediante a categoria do jogo: em última instância, as relações entre o pensar e o ser, entre a subjectividade e o mundo, entre o espírito e a natureza dão-se, não por determinação unilateral de um pelo outro, mas segundo uma recíproca gratuitidade, uma espontânea ludicidade, uma

9 Sobre este movimento, v.: Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos*, Band 2: *Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt, 1991, cap.II-IV; M. Frank, *ob. cit.*, Vorlesungen 5-7.

10 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Band I: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Darmstadt, 1973, 223.

"necessidade livre". Esta dimensão da espontaneidade lúdica mas criadora, em que se exprime o "feliz acordo" entre o espírito e a natureza, é particularmente manifesta na fenomenologia da criação artística, enquanto obra do génio.

A arte torna-se assim o paradigma e o *organon* da própria filosofia, sendo promovida no terreno desta, não só como constituindo um novo domínio ao lado de outros (da ciência e da moral), mas sobretudo na medida em que a filosofia se pensa agora não já por analogia privilegiada com a *matese* ou com a ciência, mas por analogia com a *poiëse* e a arte, como se ambas brotassem de uma mesma instância mais funda do humano, ainda mais originária e essencial do que o entendimento ou a razão: o *Gemüt*. À arte, assim relevada e hipostasiada, se solicita agora que sane os conflitos e as divisões do homem em si mesmo, do homem com a natureza, do homem com o homem. Sucessiva ou cumulativamente ela é investida num conjunto de funções que vão desde a função de uma terapêutica "transcendental" (Schelling, Novalis, Nietzsche, Freud) à função de reconciliação moral e antropológica do homem consigo mesmo, com os outros humanos e com a natureza (Schiller), ou à função política de emancipação e libertação humana do império da necessidade e de todas as formas de opressão (Adorno, Marcuse). Sobretudo, a arte mostra em si a própria lógica do funcionamento do espírito, uma lógica mais originária do que a lógica do entendimento. Essa outra lógica, a lógica da arte, que é, simultaneamente, a lógica do espírito no funcionamento orgânico de todas as suas faculdades fundamentais, revela-se análoga da própria lógica da vida e da natureza orgânica na produção dos seus efeitos. Tal lógica recebe em Kant o nome de "teleoformidade" (*Zweckmässigkeit*). Trata-se, na verdade, de uma poética, não no sentido mais vulgar do termo, entendida como conjunto de regras a que deve obedecer a produção de algo, mas no sentido de que a razão mesma, ao produzir, no trato com os objectos, as suas formas ou representações, o faz manifestando uma legalidade que lhe é imanente, mas que não se confunde com a necessidade lógica ou com a mera produção mecânica planificada em função de um objectivo previamente determinado. Esta poética ou técnica espontânea do espírito tem o seu correspondente na poética ou técnica espontânea da natureza. O espírito exhibe-se poeticamente sobretudo na arte e na filosofia, concebida esta como auto-produção teleoforme do génio da razão. A natureza, por seu turno, é sobretudo naquelas suas manifestações a que chamamos orgânicas que melhor exhibe a sua peculiar poética.

A partir de Kant – no Classicismo, no Romantismo e no Idealismo –

desenvolve-se, com diferente intensidade e tonalidade, esta comum convicção do íntimo parentesco que existe entre a filosofia, a arte (sobretudo a poesia ou a música), a natureza e a vida. Convicção de que comunga ainda o jovem Nietzsche, o qual delimita o horizonte em que se inscreve a sua tarefa enquanto filósofo, com estas palavras: "mostrar como a vida, a filosofia e a arte podem ter uma mais profunda mútua relação de parentesco."¹¹

É no ambiente criado pelas *Críticas* kantianas que igualmente se redescobre, sob a tutela da arte, o sentido das linguagens da imaginação – o símbolo, a metáfora, as mitologias – e o sentido da própria linguagem como órgão e elemento do pensamento. Mais ainda: neste novo contexto surge, com mais vigor do que em Vico, o explícito projecto de reconciliação da razão com a imaginação, da filosofia com o mito. É na "ideia estética" – esse produto do espírito criador do génio, que se oferece como uma "representação da imaginação que dá muito que pensar, sem que um pensamento ou conceito determinado se lhe ajuste, sem que linguagem alguma a possa tornar completamente compreensível"¹² – que Kant vê já realizada essa reconciliação. Sob a designação de "ideia estética" pensa o filósofo crítico aquelas formas mediante as quais o espírito, graças à imaginação no seu "jogo livre" (*freies Spiel*)¹³, consegue tornar sensível, sob o modo plástico ou literário, o que é da ordem do supra-sensível ou

11 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1875), *Sämtliche Werke (SW)*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, (Hrsg.v. G. Colli/M. Montinari), München/Berlin/New York, 1980, VIII, 104.

12 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 49, *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin, 1902 ss (reimpr.: Berlin, 1968), V, 314. O mesmo Kant invoca o mito de Isis para ilustrar a sua concepção da "ideia estética": "Vielleicht ist nie etwas Erhabneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): 'Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.'" (*ib.*, 316)

13 Eugen Fink pôs em evidência, na parte final do seu estudo sobre Nietzsche (*Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960; e também em *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960), a importância da metáfora do "jogo" – "jogo do mundo" – no pensamento nietzscheano. Sem dúvida, foi lendo Heraclito que Nietzsche descobriu o fecundo sentido dessa "metáfora cósmica" que lhe permite pensar uma forma de superar a clássica antinomia entre o mecanicismo e o finalismo (cf. F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; SW, I, 828 ss). Deve-se contudo a Kant (e, no seguimento deste, a Schiller) o ter colocado esse motivo metafórico não apenas no centro da sua concepção do estético e da arte (concebendo-os como "jogo das representações"), mas ainda no centro da concepção da própria subjectividade (concebida como "jogo harmónico das faculdades") e da própria relação espírito-natureza, que se exprime em termos de graciosa *Zusammenstimmung* ou *Zweckmässigkeit*. Cf. *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, 256, 258.

do sublime, sem que estes se degradem ou se limitem nas imagens que os representam ou nas palavras que os exibem. Pensa, concretamente, nas criações do espírito que supõem a mediação simbólica¹⁴, e que se podem traduzir ora numa alegoria, ora numa metáfora, ora num mito.

Ainda sob o efeito da inspiração de Vico, Herder vê na mais antiga mitologia toda uma filosofia da natureza que tenta explicar o universo no seu devir, no seu permanecer e no seu perecer¹⁵. Por seu turno, movendo-se já no contexto aberto pela filosofia transcendental, Friedrich Schlegel considera a mitologia como o "cerne da poesia" e como a matéria prima que, metamorfoseada, subsiste nos problemas da mais moderna filosofia¹⁶. Dele é a ideia da criação de uma "nova mitologia", a qual, ao contrário da antiga, que abraçava o que havia de mais vivo no mundo sensível, deve ser formada "a partir da mais profunda profundidade do espírito" (*aus der tiefsten Tiefe des Geistes*)¹⁷. E Schelling, a quem se deve o mais significativo esforço no sentido da elaboração de uma "filosofia da mitologia", considerava a mitologia como a "poesia absoluta", "o elemento e o terreno onde todos os produtos da arte subsistem e florescem", "a matéria eterna de onde brotam todas as maravilhosas e variadas formas da arte". Também ele propõe a criação de uma "nova mitologia" capaz de realizar a síntese da mitologia grega e da mitologia cristã, da natureza com o espírito e a história, capaz, enfim, de reconduzir a filosofia dos cumes da sua "intuição intelectual" ao "oceano universal da poesia, de onde inicialmente partiu".¹⁸

Em nenhum documento, porém, se exprime tão eloquentemente o propósito de reconciliação da filosofia com a mitologia como no fragmento conhecido por *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1797), cuja autoria tem sido atribuída a três jovens estudantes de Tübingen, que dão pelos nomes de Hegel, Schelling e Hölderlin¹⁹. Aí se

14 *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, 352-354.

15 Herder, "Über Bild, Dichtung und Fabel"(1787), in: H. G. Rotzer (Hrsg.), *Texte zur Geschichte der Poetik in Deutschland*, Darmstadt, 1982, 326.

16 F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, München/Paderborn/Wien, 1958ss., Bd. II, 264; Bd. XVIII, 134.

17 *Kritische Ausgabe*, Bd. II, 311-328.

18 Schelling, *Philosophie der Kunst*, Darmstadt, 1980, 50. *System des transzendentalen Idealismus*, *Schellings Werke*, hrsg. v. M. Schröter, München, 1927, Bd. II, 629. Cf. Chr. Jamme, *ob. cit.*, 35-39.

19 A crítica recente inclina-se para a atribuição da autoria do fragmento a Hegel, o qual o teria redigido em estreita colaboração com Hölderlin. Cf. M.J. Carmo Ferreira, *Hegel e a justificação da filosofia* (1981), Lisboa, 1992, 25; Chr. Jamme/H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels "Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, Frankfurt/M., 1984; F.-P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin, 1989.

lê: "Falarei, em primeiro lugar, de uma ideia que, tanto quanto sei, ainda não ocorreu a nenhum homem – necessitamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia deve estar ao serviço das ideias, deve tornar-se uma mitologia da Razão. Enquanto não tornarmos estéticas, isto é mitológicas as ideias, elas não têm qualquer interesse para o povo; e enquanto a mitologia não for racional, o filósofo envergonha-se dela. Assim, devem finalmente dar-se as mãos os cultos e os incultos, a mitologia deve tornar-se filosófica, para que o povo se torne racional, e a filosofia deve tornar-se mitológica, para que os filósofos se tornem sensíveis."²⁰

Assim enunciado, o projecto visa claramente, sob a designação da reconciliação da filosofia com a mitologia, um programa antropológico de reconciliação do homem consigo mesmo, pondo em harmonia as suas faculdades cognoscitivas, a razão e a sensibilidade, que a tradição filosófica, de uma maneira geral e, aparentemente, também a filosofia kantiana²¹ tinham separado e contraposto. Mas esta separação no domínio cognoscitivo e antropológico tem o seu correspondente no plano político-social, na divisão entre cultos e incultos, entre os filósofos e o povo. O programa de reconciliação da mitologia com a filosofia aponta, pois, igualmente no sentido de restabelecer a harmonia social e cultural. Há que não esquecer, contudo, a concepção de fundo que anima este programa e a ideia de razão e de filosofia que lhe preside. Trata-se, na verdade, de uma concepção em que o lugar supremo no sistema trinitário das ideias (verdade, bem, beleza) cabe declaradamente à beleza e em que a Poesia – ou seja, uma instância poética transcendental – subsume todas as produções do espírito, todas as artes e, inclusivamente, a própria filosofia. Em suma, preside-lhe a consciência de que "o supremo acto da razão é um acto estético", de que "a filosofia do espírito é uma filosofia estética" e de que "o filósofo deve possuir tanta força e sentido estéticos como o poeta"²².

O que definitivamente sobressai neste manifesto filosófico é a percepção da originária solidariedade – se não mesmo identidade – entre

20 J. Hoffmeister (Hrsg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1974, 219-221.

21 Sobre este ponto, v. o nosso ensaio: "A razão sensível. Reflexão acerca do estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano", *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caeiro*, Edições Colibri / Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993, 401-424.

22 *Dokumente*, 220. Sobre a recuperação do mito no pensamento alemão pós-kantiano, v., para além das já citadas obras de Jamme/Schneider, de Frank e de Hansen: J. Fried, *Die Symbolik des Realen. Über alte und neue Mythologie in der Frühromantik*, München, 1985; Heinz Göckel, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt/M., 1981.

o pensar (*Denken*) e o criar ou inventar (*Dichten*), a percepção enfim da natureza poética do trabalho do espírito. Esta percepção, já insinuada aliás em Kant²³, alimentará a geração classicista²⁴, idealista e romântica e manter-se-á viva até aos nossos dias, constituindo a última fase do pensar heideggeriano ainda um inequívoco testemunho disso²⁵.

É assim que, convicto da originária identidade entre filosofia e poesia, Novalis pode dizer que "a filosofia é o poema do entendimento (*Poem des Verstandes*), a unidade do entendimento e da imaginação"²⁶. E Nietzsche, levando mais longe ainda a mesma ideia, dirá da filosofia que "ela é uma forma de poesia ... a poesia para além das fronteiras da experiência" (*es ist eine Form der Dichtkunst... es ist die Dichtkunst ausser den Grenzen der Erfahrung*)²⁷. Pelo menos no que respeita aos seus fins e ao modo da sua produção, a filosofia tem que ver mais com a arte do que com a ciência. Se parece ter ainda de comum com esta última o modo de exposição por conceitos, ela representa, na verdade, a domesticação da ciência pela arte, "a ultrapassagem da ciência mediante as forças mitopoiéticas" (*Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte*), a "prossecução do impulso mítico" (*Fortsetzung des mythischen Triebes*). Este impulso mítico e estas forças mitopoiéticas levam o filósofo a exprimir-se, não apenas em conceitos, mas "também essencialmente em imagens" (*auch wesentlich in Bildern*)²⁸. Também para Nietzsche, o pensar do filósofo é criação e invenção: "ele conhece, na medida em que inventa, e inventa, na medida em que conhece" (*er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt*)²⁹.

23 Kant, *Opus Postumum*, Ak XXI, 101, 102, 126; Reflexion 1485, Ak XV, 703.

24 Cf. F. Hölderlin, *Hyperion, Sämtliche Werke und Briefe*, München, 1970, Band I, 659: "Was hat die Philosophie,... was hat die kalte Erhabenheit dieser Wissenschaft mit Dichtung zu tun? – Die Dichtung... ist der Anfang und das Ende dieser Wissenschaft."

25 O tópico do "carácter poético do pensar" (*Dichtungscharakter des Denkens*) e do "poetar pensante" (*das denkende Dichten*) torna-se cada vez mais insistente no pensamento heideggeriano, sobretudo a partir de meados dos anos 30, numa assídua leitura da poesia de Hölderlin e de outros poetas, à qual julgamos não ser alheia a interpretação da obra de Nietzsche por essa mesma altura empreendida pelo professor de Freiburg. Numa das múltiplas ocorrências do tema, Heidegger escreve: "Der Dichtungscharakter des Denkens ist noch verhüllt. Wo er sich zeigt, gleicht er für lange Zeit der Utopie eines halbpoetischen Verstandes. Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens." (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1977, 23). Cf. Mafalda de Faria Blanc, "Heidegger e a Poesia", *Filosofia*, Public. Periódica da Soc. Port. de Filosofia, vol. III (1989), 41-48.

26 Novalis, *Schriften*, Band 2: *Das philosophische Werk*, Darmstadt, 1981, 531.

27 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (Sommer 1872-Anfang 1873), *SW*, VII, 439.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, 439, 459.

Mas há outro ingrediente decisivo que intervém na inspiração do projecto nietzscheano. Trata-se da filosofia de Schopenhauer, ela mesma, sob muitos aspectos, uma radicalização de motivos propostos pelo Idealismo kantiano e pós-kantiano e pelo Romantismo, cujas teses fundamentais vão encontrar eco no pensamento do jovem Nietzsche: antes de mais, a concepção da vontade como essência da realidade; a visão anti-intelectualista e trágica, que afirma o sofrimento como essência da vida (*wesentlich alles Leben Leiden ist*)³⁰; a crítica do princípio de individuação como constituindo o mal ontológico e a concepção dos indivíduos como fenómenos (*Erscheinungen*) da vontade do mundo; enfim, a concepção da arte, do mito e dos símbolos não como expressão alegórica e indirecta de uma verdade do entendimento, mas como expressão da vontade, dos sentimentos, dos impulsos e das paixões, do próprio corpo.

Schopenhauer radicaliza o princípio de autonomia da arte em relação à ciência e à moral, já afirmado em Kant, libertando-a, e com ela os mitos e os símbolos, do domínio do conhecimento e da representação, para os reconhecer como "afirmação da vontade de viver" (*Bejahung des Willens zum Leben*)³¹. Sem esta radicalização e, por conseguinte, sem a mediação de Schopenhauer, não se compreenderia a concepção nietzscheana do mito e do símbolo como expressões de uma sabedoria trágica. Acrescenta-se a isso ainda a "metafísica da música", desenvolvida pelo mesmo Schopenhauer na sua obra maior: "A música não expõe, como todas as outras artes, as ideias ou os níveis de objectivação da vontade, mas expõe directamente a própria vontade; por isso é que ela actua directamente sobre a vontade, isto é, os sentimentos, as paixões e os afectos do ouvinte."³² A música revela-se assim profundamente radicada na essência mesma das coisas e do mundo, investida de um poder simultaneamente metafísico e físico³³, e é por isso que, como dirá Nietzsche, captamos na sua linguagem a "secreta história da nossa vontade e de todos os seus estímulos e impulsos" (*geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen*)³⁴.

30 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 56, *Sämtliche Werke*, ed. E. Grisebach, Leipzig, I, 403.

31 *Die Welt*, 4. Buch, § 60, *Sämtliche Werke*, I, 422ss.

32 "Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objectivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, dass sie auf den Willen, d.i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt." *Die Welt*, 3. Buch, Kap. 39, *Sämtliche Werke*, Leipzig, II, 525-526.

33 *Ibidem*, 3. Buch, Kap. 39, *Sämtliche Werke*, II, 528.

34 *SW*, II, 530.

3. "Nascimento da tragédia" – "renascimento do mito"

As sumárias indicações até agora aduzidas bastam para nos fazer cair na conta de como a proposta nietzscheana, formulada em *O nascimento da tragédia*, deve ser apreciada no contexto de um movimento filosófico-cultural mais amplo, que, em termos gerais, se pode descrever como um movimento de retorno da razão ao mito, de reencontro da filosofia com a mitologia e o mundo dos símbolos, pela mediação da arte e, em especial, da música, o substituto, para o homem moderno, dos mitos simbólicos do homem grego antigo. Movimento este que, desencadeado, do ponto de vista especulativo, pelas *Críticas* kantianas e enunciado, enquanto programa filosófico-cultural, pelos jovens idealistas e românticos de Tübingen, constitui um dos mais decisivos acontecimentos filosóficos dos últimos dois séculos e encontra justamente na obra de Nietzsche porventura a sua mais extrema e apaixonada concretização.

Ao conceber a filosofia como "poesia para além das fronteiras da experiência", Nietzsche radicaliza a consciência kantiana e romântica da poética transcendental, do íntimo parentesco existente entre filosofia, arte e vida, da urgência de ultrapassar a ciência e civilização científica mediante a arte e a civilização artística³⁵.

Mas a solução nietzscheana tem ainda isto de peculiar: cumprindo o projecto filosófico-cultural que apontava no sentido de uma devolução da filosofia ao mito, como solução especulativa no âmbito de uma "metafísica da arte", de acordo com a qual só a arte vale absolutamente e só ela pode fornecer o ponto de vista de apreciação universal do mundo e da vida, ele resolve a questão também historicamente, reconduzindo-nos àquele momento paradigmático em que o pensamento filosófico comungava ainda do elemento comum ao mito, à arte e à vida; numa palavra, reconduzindo-nos ao tempo e elemento da tragédia antiga. A história é, por conseguinte, invocada para justificar a metafísica. Ela tem por função mostrar como aquilo que foi possível uma vez – a saber, a união da filosofia e da arte na forma de uma sabedoria trágica –, pode sê-lo de novo³⁶. É assim, mediante uma interpretação da tragédia e da cultura gregas, mas profundamente imbuído de uma concepção romântica do génio e da arte³⁷, concebida esta na sua forma mais tipicamente

35 Na autocrítica, Nietzsche resume nesta fórmula o que "pela primeira vez" teria acontecido com a sua obra juvenil: "a ciência vista sob a óptica do artista, e a arte sob a óptica da vida". *SW*, I, 14.

36 *SW*, VII, 428-429; Cf. a carta a Carl von Gersdorff, de 18 de Novembro de 1871, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe (Hrsg. v. G. Colli/M. Montinari), 8 Bde, München/Berlin/New York, 1986, III, 242.

37 Nietzsche, que viria a criticar duramente os românticos e a ver no Romantismo uma

romântica – a música – e representada no drama musical wagneriano³⁸, que Nietzsche leva a cabo a devolução da razão ao mito.

Vista a partir desta perspectiva, a filosofia nietzscheana como que fecha o ciclo do filosofar ocidental, interpretando-o, rejeitando-o e, pelo menos na intenção, superando-o, num esforço de recuperação do mais originário e autêntico. Se o pecado original da civilização ocidental foi a "perda do mito, da pátria mítica, do mítico seio materno" (*Verlust des Mythos, der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoßes*)³⁹ da vida cósmica, a esperança da regeneração impõe-se como um "regresso à originária pátria mítica perdida" (*Rückkehr zur Urheimat ... verlorene Heimat ... seine mythische Heimat*)⁴⁰, como um "renascimento do mito" (*Wiedergeburt des Mythos*)⁴¹.

A resposta de Nietzsche ao problema da alienação da essência

forma de decadência, recusa que se considere a sua primeira obra como um "livro romântico" (SW, I, 20-22). Mas o acento profundamente romântico da concepção nietzscheana do génio, da arte, da música, do mito, do dionisíaco (e poderíamos ainda acrescentar: do trágico e da tragédia, da crença no poder criador e salvador do "espírito" originário dos povos), foi recentemente posto em destaque por Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens 1750-1945*, Band 2: *Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs*, Darmstadt, 1985, 129 ss. Christoph Jamme, na mesma linha, comentando a ambígua relação de Nietzsche com o primeiro Romantismo, diz que o filósofo "só polemiza [com o Romantismo] porque este constituía o cerne do seu ser" (*Ob. cit.*, 84-85). Sobre a recepção e o tratamento pelos Românticos dos mitos de Dionísos, v.: M. Frank, *ob. cit.*, Vorles. 9-11. Sobre a íntima relação da estética nietzscheana com a estética romântica, sobretudo a de Schelling e a de Schopenhauer, v. S. M. Fiz, *La Estética en la Cultura moderna*, Madrid, 1987, 203-211.

- 38 Nietzsche lê a tragédia grega através do drama musical wagneriano. Mas também se pode dizer o inverso – que lê o drama musical de Wagner através da tragédia grega. O que não parece sustentável é considerar as ideias de Nietzsche como mero efeito da sedução wagneriana. Há um percurso pessoal do filósofo, verdadeiramente autónomo, o qual por momentos converge no mesmo sentido do de Wagner. Quando Wagner lhe envia o seu ensaio sobre Beethoven, o jovem filósofo não vê melhor maneira de lhe mostrar o quanto compreende essa "filosofia da música", onde reconhece a inspiração de Schopenhauer, do que enviando-lhe o ensaio que nesse verão escrevera sobre o "espírito dionisíaco" (Carta de 10 de Novembro de 1870; *Sämtliche Briefe*, III, 156-157). Quando, mais tarde, o mesmo Wagner lhe envia o ensaio sobre os actores e cantores da ópera, Nietzsche responde-lhe dizendo ter meditado muito sobre a coreografia da tragédia grega e ter descoberto nas peças de Ésquilo aquela mesma conexão entre plástica, mímica e disposição dos actores que Wagner preconizava para a nova ópera (*Sämtliche Briefe*, IV, 90-91). Wagner e a sua música passarão no apreço de Nietzsche, como promessas frustradas. Mas isso em nada afecta a posição do filósofo relativamente à música e à virtude regeneradora da arte, em suma, em relação à sua "metafísica de artista". (Cf. SW, I, 20)

39 SW, I, 146.

40 SW, I, 149.

41 SW, I, 147.

humana, problema tão decisivo para a consciência filosófica do século XIX, encontra aqui a sua formulação: é regressando ao mito que se opera o "reencontro do homem consigo próprio" (*Sichwiederfinden*), o "retorno a si mesmo" (*Rückkehr zu sich selbst*), o "regresso à fonte originária da própria essência" (*Heimkehr zum Urquell seines Wesens*)⁴², que constitui, ao mesmo tempo, o regresso ao "seio da verdadeira e única realidade" (*in den Schoß der wahren und einzigen Realität*), ao "seio do Uno originário" (*Schosse des UrEinen*)⁴³.

A luta contra o "socratismo", levada a efeito nas páginas de *O nascimento da tragédia*, é uma luta contra o domínio e primado do *logos* na cultura e filosofia ocidentais sob a forma da civilização científica, que produziu o homem abstracto, a educação abstracta, o Estado abstracto, a moral abstracta, o direito abstracto, enfim o "homem sem mitos" (*mythenlose Mensch*) e "sem energia natural criadora" (*ohne... schöpferische Naturkraft*), o qual engana a sua pobreza de identidade e a sua fome de essência com o culto autodissolvente da história, da crítica, da ciência. "Pense-se – diz Nietzsche – uma cultura que não tenha nenhuma sede originária estável e sagrada, mas que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a alimentar-se miseravelmente de todas as culturas – isso é o contemporâneo, como resultado daquele socratismo orientado ao extermínio do mito" (*Vernichtung des Mythos*)⁴⁴.

Na sua luta contra esse socratismo, que na cultura contemporânea se manifesta como insaciável necessidade do "histórico", como instinto "crítico", como sôfrego "querer saber", em suma, como incondicional "fé no universal poder milagroso do saber" (*Glauben an die Universalheilkraft des Wissens*)⁴⁵, Nietzsche reconhece-se, nesta fase, apoiado por duas grandes figuras do pensamento alemão que o precederam, precisamente Kant e Schopenhauer, em cujas filosofias vê o mérito de terem posto em evidência os limites da ciência e da relação científica com o mundo, tornando assim possível a recuperação daquele plano onde se encontram as raízes de tudo o que é mais elevado e mais profundo, a saber, a arte e a ética, abrindo o caminho a uma sabedoria "trágica" e a uma civilização artística⁴⁶. A posterior agressividade das críticas, sobretudo ao primeiro daqueles pensadores, não consegue apagar a profunda influência que a filosofia do velho professor de Königsberg exerceu na

42 SW, I, 128.

43 SW, I, 141.

44 SW, I, 146.

45 SW, I, 111.

46 SW, I, 118.

formação das primeiras intuições do jovem Nietzsche⁴⁷. O que de essencial deve a um e a outro já acima o indicámos.

4. "A música como mãe da tragédia"

A obra *O nascimento da tragédia* deve ser lida segundo dois registos, que se entrecruzam por um jogo complexo de correspondências e analogias: o registo de uma metafísica estética e o das correlações histórico-culturais.

O leitor de Nietzsche não será por certo insensível à extraordinária agilidade com que o filósofo estabelece analogias, tipifica com um simples traço todo um período cultural, aponta correlações ou assinala contraposições entre épocas e figuras históricas. À primeira vista, poderíamos ser levados a pensar que estamos perante um pensador dilettante e ligeiro, que não atende à espessura dos problemas ou das realidades a que se refere. Na verdade, porém, isso decorre da peculiar perspectiva hermenêutica em que ele se coloca, que é ela mesma uma hermenêutica de tipo estético. A história, as épocas, os homens e suas realizações são apreciados, não do ponto de vista de uma teleologia histórica (onde fossem determinantes as categorias de progresso, desenvolvimento e crescimento cumulativo, com vista a um objectivo final universal que recuperasse e transcendesse cada um dos momentos singulares), mas em si mesmos, segundo uma perspectiva de diferenciação qualitativa e tipológica. O filósofo-artista capta (ou crê captar), num simples relance, todo o movimento da história, todo um período, toda uma manifestação cultural, e descobre intuitivamente, como que por instinto, o espírito que os anima, o tipo a que pertencem, aquilo que os une, ou o que definitivamente os irreconcilia.

Esta concepção hermenêutica da história cultural (que, na verdade, visa libertar a apreciação do mundo humano – a vida e os valores, a moral e a arte, tudo o que é nobre e sublime – das malhas do historicismo dominante na segunda metade do século XIX) será exposta por Nietzsche no ensaio intitulado *Acerca da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1873-74), mas a sua primeira obra está construída já segundo esta

47 Não cabe desenvolver aqui o complexo problema das leituras nietzscheanas de Kant, ao qual dedicaremos um próximo ensaio. Segundo cremos, foi H. Vaihinger quem, pela primeira vez, soube ver a profunda e fecunda presença, não por certo do "Kant dos livros escolares", mas do "autêntico espírito da filosofia kantiana" nas várias fases do pensamento de Nietzsche (*Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Berlin, 1911, 771-790).

perspectiva de historiador-artista⁴⁸. A arquitectura desta obra, porém, correria o risco de se desfazer num mero jogo de analogias avulsas, se um elemento mediador não sustentasse as correspondências e correlações que nela se multiplicam. Ora é aqui que intervém e se torna decisiva a função da música. Não só, "como mãe da tragédia" (*als Mutter der Tragödie*)⁴⁹, para revelar a origem desta, ou iluminar a essência do espírito contemporâneo (representado, muito romanticamente, no "espírito alemão" e na sua música), mas também como chave da compreensão da própria obra e pensamento nietzscheanos.

O filósofo exige do seu leitor a sintonia, a capacidade de perceber com ele todas as vozes da torrente musical da vida. O interlocutor de Nietzsche deve ter a música por "língua materna" e saber "encostar o ouvido ao ventrículo da vontade do mundo": "Dirijo-me apenas àqueles que estão directamente familiarizados com a música, que nela têm como que o seu seio materno [*Mutterschooss*] e que estão em conexão com as coisas quase exclusivamente por meio de inconscientes relações musicais."⁵⁰

Se tomarmos esta declaração a sério, que dizer das interpretações da filosofia de Nietzsche e até da sua obra *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*, onde a questão da música não é sequer visada?⁵¹

Mas a importância da música não reside apenas na sua função por assim dizer hermenêutica. Nela, em última instância, se condensa e exprime a "metafísica de artista" que o filósofo propõe: "só a música, frente ao mundo, pode dar uma ideia daquilo que se deve entender por justificação do mundo como fenómeno estético."⁵²

Na perspectiva do nosso tema, duas correlações são de sublinhar, nesta primeira obra de Nietzsche.

Em primeiro lugar, a correlação entre o destino da música e o da filosofia. Elas seguem solidárias, lado a lado, tanto na fase da sua máxima manifestação como no momento da sua degenerescência. A correlação

48 Sobre os pressupostos da hermenêutica nietzscheana da história, v. o nosso ensaio "Nietzsche e o Renascimento", *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº 2, 1984, 30 ss.

49 *Nachgelassene Fragmente* (Herbst 1869), *SW*, VII, 13.

50 *SW*, I, 135.

51 A obra musical de Nietzsche foi publicada por Curt Paul Janz (Friedrich Nietzsche, *Der Musikalische Nachlass*, Basel, 1976). Sobre a importância da música para a compreensão do pensamento de Nietzsche, v. M.J. Carmo Ferreira, "Nietzsche, a Europa e a Música", *Revista da Faculdade de Letras*, 5ª série, nº 10, 1988, 95-100; Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, Berlin/New York, 1988.

52 *SW*, I, 152.

essencial entre música e filosofia dobra-se e manifesta-se na correlação histórica, por inversão, que se adverte entre a época grega e a época contemporânea.

Na Grécia, assiste Nietzsche à soberana realização da música dionisíaca e da sabedoria trágica na forma das tragédias de Sófocles e de Ésquilo e das filosofias de Heraclito ou de Empédocles, e acompanha a sua posterior e igualmente solidária degenerescência, que se manifesta, respectivamente, na forma do ditirambo ático, da filosofia de Sócrates e das tragédias de Eurípedes⁵³. Na cultura alemã do seu tempo, lê o processo inverso: o reencontro da música e da filosofia na forma do mito trágico ou drama musical wagneriano, que constitui a promessa e já a primícia de uma nova civilização de tipo estético. Ao mesmo tempo que, na música wagneriana, vê ressurgir o "fundo dionisíaco do espírito alemão", vê levar-se a cabo, de forma definitiva, no terreno da filosofia (nomeadamente em Kant e em Schopenhauer), a instauração do processo à civilização socrática e ao seu optimismo científico. Ambos os movimentos se conjugam para anunciar, na figura da arte e, em especial, na da música, uma nova sabedoria mais séria e mais profunda, uma "sabedoria trágica".

O jovem filósofo não pode deixar de ligar tantos sinais que se lhe oferecem, não pode deixar de interpretar o seu convergente significado. A questão impõe-se-lhe: "Para onde nos remete o *mysterium* desta unidade entre a música alemã e a filosofia alemã, se não para uma nova forma de existência, de cujo conteúdo não podemos fazer ideia a não ser mediante analogias helénicas?"⁵⁴

E a resposta ocorre-lhe no fio da analogia histórica: "Parece que estamos a reviver analogicamente e, de certo modo, em ordem inversa as grandes épocas da cultura helénica e que, por exemplo, parecemos estar agora a recuar da era alexandrina para a época da tragédia."⁵⁵ Ou revela-se-lhe, vinda "do fundo dionisíaco do espírito alemão": "Se mostramos a conexão que existe entre o desaparecimento do espírito dionisíaco [...] e a transformação e degenerescência do homem grego – que esperanças não devem em nós nascer quando os mais seguros auspícios nos garantem o processo inverso, o progressivo despertar do espírito dionisíaco no nosso mundo contemporâneo! [...] Do fundo dionisíaco do espírito alemão surgiu um poder [*Macht*] que nada tem de comum com as condições originárias da cultura socrática e que por esta nem é explicado nem

53 SW, I, 112.

54 SW, I, 128.

55 *Ibidem*.

consentido, mas antes é por ela sentido como o horrivelmente inexplicável, como o excessivamente hostil, a música alemã, tal como ela se deu a conhecer principalmente no seu poderoso curso solar desde Bach a Beethoven, de Beethoven a Wagner."⁵⁶

Em segundo lugar, mais decisiva e também mais profunda, a correlação, melhor dizendo, o "estreito parentesco" (*engste Verwandtschaft*) entre música e mito, entre música e tragédia, bem expressa nesta declaração: "Para nós a música tornou-se mito, um mundo de símbolos: relacionamo-nos com a música da mesma forma que os gregos se relacionavam com os seus mitos simbólicos."⁵⁷

É a intuição desse íntimo parentesco que subjaz a toda a obra, dando suporte não só às analogias históricas nela estabelecidas, como também à argumentação aí desenvolvida. Nela se funda a tese nietzscheana acerca do "nascimento da tragédia", segundo a qual esta começou por ser um coro e não um drama⁵⁸. E se esta tese acerca do primado e da função do coro de sátiros na tragédia pode hoje ser ignorada pelos estudiosos das coisas helénicas como irrelevante do ponto de vista histórico-filológico⁵⁹, há que reconhecer, contudo, que, também na economia do pensamento do jovem Nietzsche, o seu interesse efectivo é menos o de valer como uma interpretação histórica ou literária do que o constituir a dimensão

56 *SW*, I, 126-127.

57 *SW*, VII, 308. Seria interessante, mesmo estimulante, seguir a reiteração desta associação entre música e mito, depois de Nietzsche, no pensamento de Claude Lévi-Strauss. Os 4 volumes de *Mythologiques* não estão apenas construídos segundo uma explícita arquitectura musical, com a sua 'Ouverture' e o seu 'Finale', mas postulam mesmo a existência de uma afinidade profunda, de estrutura e de função, entre o mito e a obra musical. Também para Lévi-Strauss a inspiração wagneriana (e por certo a nietzscheana) é decisiva. V. sobretudo, o vol. I, *Le Cru et le Cuit* (Paris, 1964, 22-36) e o vol. IV, *L'Homme Nu* (Paris, 1971, 559-628). Cf. J.G. Merquior, *L'Esthétique de Lévi-Strauss*, Paris, 1977. Sobre o mito em Nietzsche, v., para além de Christoph Jamme (*ob.cit.*, 84-89), W. Kuhmann, *Die Rückkehr des tauschenden Scheins der Dinge, Anmerkungen zum Verhältnis von Mythos und Philosophie bei F. Nietzsche*, Köln, 1986; P. Putz, "Der Mythos bei Nietzsche", in: H. Koopmann (Hrsg.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M., 1979, 251-262; J. Salasquarda, "Mythos bei Nietzsche", in: H. Poser (Hrsg.), *Philosophie und Mythos*, Berlin/New York, 1979, 174-198.

58 *SW*, I, 63.

59 Para além das concepções que consideram a tragédia apenas como um género literário dramático, adverte-se nos últimos decénios a tendência para contestar a ligação directa, suposta e defendida por Nietzsche, entre tragédia e culto de Dionisos e para considerar mesmo como um falso problema o da "origem da tragédia". Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Paris, 1951; Louis Gernet, "Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux" (1953), in: *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1983, 83-118.

simbólica de uma interpretação metafísica estética⁶⁰. A história e a filologia são invocadas para justificar a vida, e não por si mesmas, com o intuito de se obter uma suposta "verdade histórica objectiva".

O que Nietzsche crê surpreender e acha altamente significativo na tragédia clássica (e, como tal, nunca antes dele suficientemente advertido ou adequadamente explicado) é como, no preciso momento em que o mito heróico morria, a música dionisíaca o recupera, o subtrai à banalidade da história e o transfigura, dando-lhe um alcance universal, tornando-o símbolo de uma sabedoria dionisíaca – uma verdadeira metafísica trágica em imagens. E, da mesma forma, verifica como a degenerescência deste espírito da música acarreta consigo a degenerescência e morte da tragédia e do mito, ao que sucede a emergência do espírito da ciência que domina, até ao seu próprio tempo, toda a cultura do Ocidente, incluídas a filosofia e a arte. E é ainda a mesma correlação histórica, mas agora invertida, que o filósofo perscruta na cultura alemã do seu tempo: o renascimento radioso do espírito dionisíaco, que se anuncia na música wagneriana, traz-lhe a promessa de um idêntico "renascimento do mito" e com ele da sabedoria trágica e civilização estética.

Mas, para além das correlações históricas, o que para o jovem filósofo se revela essencial é que só a música permite compreender o trágico como a vivência estética por excelência, sem o reduzir às categorias da lógica e da ciência ou aos imperativos da moral. Como compreender que, no mito trágico, o mesmo herói que se eleva e afirma em toda a grandeza sublime da sua individualidade seja aniquilado? Como suportar essa contradição, que a razão científica e a estética apolínea que lhe corresponde, só conseguem ver como horrível e incompreensível desarmonia, e que, todavia, produz em nós um inegável prazer estético?

Eis a resposta: "O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à do sentimento pleno de prazer que produz a dissonância na música. É o dionisíaco, com o seu originário prazer mesmo na dor, o comum solo de origem da música e do mito trágico."⁶¹

Mito e música são, por conseguinte, a própria expressão do dionisíaco, e este é a própria essência da vontade universal do mundo, a qual, inocente e sem porquê, joga consigo mesma o seu jogo eterno de criação e destruição de todas as coisas: "O mito trágico convenceu-nos de que mesmo o horrível e o desarmonico é um jogo artístico que a vontade, na

60 Para o enquadramento da concepção nietzscheana da tragédia no contexto da literatura e filosofia alemãs oitocentistas, v.: Benno von Wiese, *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel* (1948), München, 1983, 644-651.

61 *SW*, I, 152.

eterna plenitude do seu prazer, joga consigo mesma. Este fenómeno originário da arte dionisiaca, difícil de captar, só se torna imediatamente compreensível e captável no significado maravilhoso da *dissonância musical*."⁶²

Noutra passagem, onde igualmente é reconhecível o recorte schoepenhaueriano, lê-se: "Só a partir do espírito da música entendemos uma alegria na aniquilação do indivíduo. Pois nos exemplos individuais de tal aniquilação torna-se claro para nós o eterno fenómeno da arte dionisiaca, que a vida eterna, para além de toda a aparência e apesar de toda a aniquilação, exprime a vontade na sua onipotência como se estivesse por detrás do *principium individuationis*. A alegria metafísica no trágico é uma tradução da sabedoria dionisiaca instintiva e inconsciente na linguagem da imagem: o herói, a mais elevada manifestação da vontade, é aniquilado para nosso prazer, porque ele é apenas fenómeno [*Erscheinung*] e a eterna vida da vontade não é atingida pela sua aniquilação. 'Nós acreditamos na vida eterna', assim clama a tragédia; enquanto a música constitui a ideia imediata desta vida."⁶³

5. "O filósofo como médico da cultura"

Já Wackenroder advertira na música o extraordinário e misterioso poder de exprimir todos os registos da alma, de associar os mais díspares sentimentos, descrevendo-a como "uma breve e emocionante alegria que do nada nasce e ao nada torna", constituindo, enquanto tal, uma "verdadeira imagem da própria vida"; ou como uma "louca vontade (*wahnsinnige Willkühr*) que reconcilia na alma do homem a alegria e a dor, a natureza e a coacção (*Natur und Erzwungenheit*), a inocência e a crueldade, a brincadeira e o horror". A "perversa inocência (*frevelhafte Unschuld*) com que nos leva a desprezar superiormente o mundo e a demandar o céu ou, inversamente, a desprezar o céu e os deuses e a procurar atrevidamente uma bem-aventurança meramente terrena" e o "temível e oracular mistério que a envolve fazem da música uma divindade para o coração humano"⁶⁴.

O jovem Nietzsche herda este "misticismo estético"⁶⁵ de matriz romântica, cujo rasto se pode seguir desde Wackenroder a Wagner,

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *SW*, I, 108.

⁶⁴ W. H. Wackenroder, *Phantasien über die Kunst von einem kunstliebenden Klosterbruder*, ed. bilingue, Paris, 1945, 326, 374-376.

⁶⁵ Cf. V. Santoli, *Wackenroder e il misticismo estetico*, Rieti, 1929.

passando por Schopenhauer, e que não só elevou a música a primeira das artes, mas igualmente lhe conferiu a dignidade de revelação metafísica da essência da realidade. A música é a revelação da "coisa-em-si", a "linguagem" e o "espelho da vontade do mundo"⁶⁶. Expressão da capacidade dionisíaca de um povo, ela é o "poder artístico, eterno e originário, que chama à existência o mundo dos fenómenos"⁶⁷.

Por isso que é linguagem e expressão directa da vontade e coração do mundo, a música está igualmente investida de uma função mistagógica. Tal como a tragédia antiga também o drama musical moderno não é propriamente um espectáculo para ser contemplado, mas é uma arte "absoluta", verdadeira celebração mística para a qual todas as forças do homem, todas as suas faculdades simbólicas e todos os seus membros são convocados e nela exercidos e arrebatados ao máximo. Associada ao mito, como celebração trágica do mistério eterno da vontade do mundo e da vida, a música cumpre a dissolução do indivíduo na "torrente unitária da harmonia", reconduzindo-o ao estado de identificação primordial com a natureza, devolvendo-o à comunhão com todos os seres no seio universal da vida. Nisso se manifesta igualmente a sua função terapêutica. Se, como vimos, o mal provém da perda da pátria originária, da cisão relativamente ao todo da vida, consagrada no *principium individuationis*, a celebração trágica e o drama musical, ao devolver-nos o sentimento da comunidade da vida universal, cura-nos. Dá-se assim uma "cura através da música" (*Heiligung durch Musik*) e o filósofo trágico pode considerar-se um mistagogo, um verdadeiro "médico da cultura" (*Arzt der Kultur*)⁶⁸. O parágrafo 21 de *O nascimento da tragédia* expõe, com acentos que denunciam uma inequívoca vivência pessoal⁶⁹, esta virtude mistagógica e terapêutica da tragédia antiga e do drama musical wagneriano.

Não nos é estranho este reconhecimento da virtude terapêutica, quer da arte em geral, quer da música e da tragédia, em particular⁷⁰. Sobreja-

66 *SW*, I, 105 ss.

67 *SW*, I, 154.

68 *SW*, I, 804.

69 Cf. G. Colli, "Nachwort", in *SW*, I, 904. Sobre esta vivência "dionisíaca" de Nietzsche, a propósito das tragédias de Shakespeare e da música, v. a carta a Rudolf Buddensieg, de 12 de Julho de 1864, *Sämtliche Briefe*, I, 293.

70 Cf. O. Marquard, "Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts", in: M. Frank/G. Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/M., 1975, 341-377. A atribuição de um poder curativo e catártico à música é característica na tradição do pensamento pitagórico-platónico. O próprio Aristóteles acolhe essa ideia na sua *Política* (VIII, 7, 1341b32-1342b20). Na tradição pitagórico-platónica punham-se em evidência as dimensões da harmonia, da proporção, do ritmo e da ordem universais, de que a música nos dá não apenas a evidência intelectual, mas também a confirmação e

mente conhecida é a tese de Aristóteles, de resto evocada por Nietzsche, acerca da função catártica da tragédia⁷¹. E Schelling, numa antecipação da tese nietzscheana, mostrara já que "o espírito mais íntimo da tragédia grega" não consiste no sentimento de infelicidade perante o destino do herói, mas antes na afirmação da suprema libertação mediante o supremo sofrimento, e que nisso está "a razão da reconciliação e da harmonia que nela reside, a saber que ela não nos dilacera, mas antes nos cura"⁷².

Para Nietzsche, a catarse e cura que a embriaguês dionisíaca e orgiástica da música realizam não têm um significado meramente psicológico ou moral, mas têm um verdadeiro alcance metafísico: por meio delas o homem reconcilia-se com o todo da vida universal e aí reencontra a sua essência perdida. Como se vê, a nostalgia da totalidade e da harmonia original com o mundo, a natureza e a vida não move menos o jovem autor de *O nascimento da tragédia* do que movera qualquer dos primeiros pensadores românticos.

6. Conclusão

"A partir do espírito da música", Nietzsche introduz-nos numa "metafísica da arte" que se dá como reencontro com o mito, ou mesmo como uma nova mitologia⁷³. O mito é agora concebido como a própria essência mais íntima da realidade e Dionisos é o símbolo de combate desta metafísica gerida pelo "instinto da vida". É da essência desta "metafísica de artista" que ela se dê sob a forma do símbolo e do mito, não apenas porque se contrapõe às filosofias científicas do conceito, que, nascidas sobre os escombros dos mitos que elas mesmas destruíram, perderam o sentido trágico da realidade, da vida e da própria criação artística e filosófica, mas também porque o mesmo filosofar se concebe agora como uma expressão qualificada do universal poder mitopoietico da natureza e da vida. Não é o instinto do saber e do conhecimento, mas o instinto de criar o que verda-

amostra sensível, como refere Leibniz: "Gleichwie fast nichts den Menschlichen Sinnen angenehmer als die Einstimmung der Musick, so ist nichts dem verstand angenehmer als die wunderbare einstimmung der Natur, davon die Musick nur ein vorschmack und eine kleine Probe." *Die Philosophischen Schriften*, VII, 122. Em Nietzsche esta visão apolínea de uma estética tendencialmente intelectualista é transcendida numa visão dionisíaca, segundo a qual a música exprime a harmonia do mundo e da realidade sim, mas no coração das respectivas dissonâncias, na dor, na desordem e no caos. Ela exprime a ordem da vontade, não a do entendimento, é saboreada no sentimento, não na sensibilidade.

71 Aristóteles, *Política*, VIII,7, 1341b 32- 1342b 20; *Poética*, IV, 1449b 25.

72 *Philosophie der Kunst*, 341.

73 Cf. E. Bertram, *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*, Berlin, 1918.

deiramente move o filósofo, que nisso se reconhece parente do artista trágico. Porque está, tal como este, próximo do atelier da natureza, bem encostados os ouvidos ao coração do mundo e da vida, ele pode ouvir e entender a voz mais íntima da realidade que do seu próprio abismo lhe fala.

Em nenhum pensador contemporâneo foi tão longe a identificação da filosofia com o mito como em Nietzsche. Nele, já não é a filosofia que se serve do mito para se expor, ou que dele se ocupa para lhe apreender o conteúdo e o significado racionais. Neste ponto, pode dizer-se que o projecto romântico atingiu na primeira fase do pensamento de Nietzsche simultaneamente a sua consumação e a sua inversão. Ali, era a razão ou a filosofia que revelavam o sentido do mito e que dele se apropriavam. Agora, é o mito e a sua lógica peculiar que desvendam o sentido da razão e da filosofia, as quais assim são levadas a reconhecer que vivem do e no elemento do mito. Por isso, a razão do filósofo só pode ser mitopoiética.

Os românticos tornaram a mitologia racional, ao mostrarem as razões que havia no mito. Nietzsche cumpre a outra parte do projecto enunciado no *Ältestes Systemprogramm*: tornou a filosofia mitológica. Ele mostrou como uma filosofia que queira corresponder à sua vocação originária de criar o sentido do mundo e de justificar a existência tem de habitar, não a árida planície dos conceitos científicos, mas a densa matéria dos símbolos e dos mitos.

RÉSUMÉ

RETOUR AU MYTHE. NIETZSCHE, LA MUSIQUE ET LA TRAGÉDIE

L'auteur essaie de montrer comment le projet nietzschéen déployé dans *La naissance de la tragédie* (1872) doit être compris à l'intérieur d'un mouvement spéculatif de retour au mythe, en cours dans la philosophie européenne depuis Kant. Ce mouvement se caractérise par le rôle qu'on attribue alors à l'art, comprise soit comme l'expression suprême de la subjectivité, de l'esprit (*Gemüt*) et de la volonté, soit comme la révélation même de l'Absolu, de l'Être et de la Nature.

Dans l'oeuvre de Nietzsche c'est la musique – l'art romantique par excellence – qui, s'instituant d'abord comme "mythe et monde de symboles", mène la raison et la philosophie à la rencontre du sens du mythe tragique ancien et, par là, aussi à la rencontre de leur lieu d'origine, à la fois historique et essentiel, dans le mythe même.

O NIILISMO DE MERLEAU-PONTY

Isabel Clemente

1. Introdução

Para o pensamento racionalista o niilismo pode definir-se, *grosso modo*, como o esvaziamento do conceito, a assimilação do Ser ao Nada, sendo a negação absoluta o ponto de partida da reflexão. Embora a noção tenha sido introduzida por Jacobi, na crítica que faz a Fichte, Hegel reconhece-lhe a radicalidade no que se refere ao "começo" da actividade reflexiva, ao afirmar que "o que é primeiro, em filosofia, é, porém, reconhecer o nada absoluto¹.

Ao chamar de "niilista" um autor que pretende prosseguir a reflexão husserliana, o que temos em mente é a possível verificação, neste, de um processo similar, posto, agora, como referência, não o real, na sua irreduzibilidade, mas o fenómeno. É a verificação de um progressivo esvaziamento das noções em que o fenómeno se fenomenaliza – sujeito, coisas – a partir da instância radical e primária em que se originam e a favor dessa instância.

Tendo como adquirido que a consciência, entendida como a relação objectivante de um sujeito a coisas para um sujeito, refere uma instância

1 "Das Erste der Philosophie aber ist das absolute Nichts zu erkennen" Hegel, *Glauben und Wissen, Ges. Werke*, 4, 398.

segunda, suportada pelo fluxo da experiência perceptiva, esse sim originário, Merleau-Ponty remete-nos, no estudo a que submete a percepção, para uma práxis que a anonimidade e a generalidade irão caracterizar. A opção pontiana pelo acto perceptivo não repete a posição husserliana. Não se trata da síntese pré-reflexiva, cuja construtividade activa torna legítima a passagem do pré-reflexivo à reflexão.

É no sentido do aprofundamento ou radicalização da instância na qual todo o sentido tem a sua génese que, simultaneamente, se vão esvaziando do seu sentido filosófico tradicional as noções de sujeito, coisas e até mundo.

2. O sujeito anónimo. O "si"

A destituição do sujeito, o esvaziamento do sentido que este herdara do racionalismo, efectiva-se, de facto, no regresso a uma instância pressupostamente anterior aos enunciados diacríticos sujeito-objecto, na qual os opostos integrariam uma unidade originária, que, não os anulando enquanto pólos dialécticos da relação que tal instância constitui, privilegiaria, contudo, a relação. É essa relação – entre sujeito que percepçiona e coisa percebida, porque de percepção se trata, de começo – que surge, então, com a dinâmica que a caracteriza, como categoria filosófica primeira. A partir dela, como seu fundamento, e recuperada que está a génese das noções-pólo, torna-se possível redefini-las, na condição de se conter, na nova definição, a instância pré-predicativa alcançada. É preciso que o irreflectido irrompa na reflexão como sua componente de direito.

Todavia, esta tentativa inicial, de radicalização do sentido das coisas e do próprio sujeito, protagonizada numa noção ambígua – *cogito* tácito – é invalidada na aporia que a própria noção configura². A necessidade de legitimar pela reflexão o irreflectido, a par da impossibilidade de manter como tácito e mudo um *cogito* que só o é quando trazido à expressão, leva o autor a operar sucessivos aprofundamentos daquela sua noção principal.

Para que se compreenda o esvaziamento progressivo da noção de sujeito, ainda quando já radicada na corporeidade intencional, porque é daí que partimos, torna-se necessário relembrar a distinção pontiana entre corpo actual (ou fenomenal) e corpo habitual. A existência de uma entidade concreta – o corpo actual (e a actividade perceptiva) – fundamenta-se numa existência a-pessoal – o corpo habitual. Este define-se como

2 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 229 (de futuro indicada por V.I.).

"esquema do mundo" e é nele que se processa uma primeira e fundante relação com as coisas. Trata-se da abertura à transcendência, intencional e originária, própria de uma entidade anónima, de que o acto perceptivo emerge, como fenómeno: "ela [a coisa] não é mediatizada pelos nossos sentidos, as nossas sensações, as nossas percepções, as nossas perspectivas; dirigimo-nos a elas e é *secundariamente* que nos apercebemos dos limites do nosso conhecimento e de nós próprios como cognoscentes"³. A percepção originária, latente, é um si. O eu deixa de existir como vector referencial. Descrever a experiência perceptiva não é dizer que somos nós que percebemos, mas que "se percebe em nós", porque toda a percepção tem lugar numa "atmosfera de generalidade"⁴. Não nos parece legítimo supor qualquer analogia entre a anonimidade e generalidade da percepção pontiana e a síntese passiva da percepção em Husserl. É um facto que a consciência intencional, enquanto "consciência de", se esquece de si no seu visar intencionalmente as coisas, mas há, em Husserl, a constituição do visado na interioridade da consciência transcendental. Em Merleau-Ponty, a ausência da síntese activa, em que se efectiva a constituição da coisa visada, torna enigmática a afirmação de que "secundariamente" nos apercebemos de nós e das coisas.

A destituição ou nadificação do sujeito, tem o seu paralelo na transmutação exercida na concepção do fenómeno perceptivo, no que se refere ao conteúdo hylético do acto e às consequências, para este, da anonimidade que o caracteriza, na sua radicalidade. Se o sujeito deixou de ser a consciência que conhece, objectivando, o percebido não é o fenómeno a objectivar. O que está em causa, na percepção, é a relação de um determinado tipo de sujeito – o corpo-sujeito – a um determinado tipo de coisa – o fenómeno, enquanto núcleo de significações convergentes, que significam para um corpo, na medida em que este é o seu esquema, temporal e sensorialmente. O sujeito e as coisas, assim entendidos, são ambos fenómenos da mundaneidade. É o mundo que os sustenta, que é sua origem, seu horizonte de possibilidade.

O fenómeno perceptivo, porque a redução fenomenológica, *de jure*, jamais atinge a completude⁵, é um fenómeno sensível e abriga, no seu modo próprio de ser fenómeno, uma certa opacidade que, como a anonimidade e generalidade do sujeito, configura a citada radicação de ambos

3 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 374 (de futuro indicada por P.P.).

4 *Op. cit.*, p. 249.

5 "L'époche n'a le droit d'être neutralisation qu'à l'égard du monde comme en soi effectif, de l'extériorité pure: elle doit laisser subsister le phénomène de cet en soi effectif, de cette extériorité" (V.I., p. 225).

na processualidade temporal do mundo. A incompletude da redução legitima a ausência da síntese activa, o que implica que a mostração do fenómeno permanece incompleta. O fenómeno permanece fenómeno, encontro intuitivo do corpo fenomenal com núcleos de significação, que incessantemente se renovam, se enriquecem, se ampliam. Opacidade e mobilidade caracterizam a fenomenalização do fenómeno. Podemos ler, ainda na obra póstuma, que "a subjectividade e o objecto são um só todo, que os 'vivididos' subjectivos contam no mundo, fazem parte da *Weltlichkeit* do espírito [...] que o objecto não é mais que o molho destas *Abschattungen*, que não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá adiante [...]"⁶.

Não estaremos, neste momento, em condições de afirmar que é por demais aparente a deslocação da origem de todo o sentido possível, das coisas e do sujeito, e a sua posterior (hipotética) posição como inteligíveis, para a instância a-pessoal da experiência fenomenal, deslocação efectivada pela noção de intencionalidade latente, expressa no esquema-corpóreo? O que nos é proposto é o "*il y a*" anónimo da experiência sensível, o "*il y a*" anónimo do sentido, o "*il y a*" mundo⁷. A deslocação efectivada dá, desde logo, ao "topos" principal da reflexão uma característica lacunar⁸.

Todavia, alguns textos do autor parecem opor-se a uma tal leitura. Referimo-nos a afirmações, repetidas, de que a percepção das coisas não só esta indissoluvelmente relacionada ao corpo-sujeito, pela característica intencionalidade latente que os atravessa a ambos – afirmação que justificaria a reflexão que vimos fazendo – mas depende da actividade própria do corpo intencional, como respondendo a essa actividade. É no âmbito de tais afirmações que se impôs o apelo ao "*cogito* tácito"⁹ a que atrás nos referimos e que substituiria, no sentido da sua encarnação, o *cogito* cartesiano. Mas, por outro lado, a posição de um "*cogito* tácito" a par da afirmação da anonimidade da experiência perceptiva, tal como temos vindo a expô-la, constitui uma aporia.

A necessidade (coerente com a posição fenomenológica do primado da percepção) de destituir o *cogito* do seu papel histórico de pura racionalidade, substituindo-o pela relação perceptiva, a afirmação da intramundaneidade dessa relação, que só o corpo fenomenal poderia coe-

6 *Op. cit.*, p. 239.

7 *P.P.*, p. 378.

8 "On comprend maintenant pourquoi les choses [...] ne sont pas des significations offertes à l'intelligence, mais des structures opaques, et pourquoi leur sens dernier demeure brouillé" (*P.P.*, p. 384).

9 *Op. cit.*, p. 428.

rentemente assumir, desloca o *cogito*, de *cogito* para actividade intencional corpórea, de "penso que" para "posso", sendo que nesse "posso" se expressa o domínio, pelo corpo-sujeito, do campo fenomenal da sua práxis. E é na explicitação desta relação que surge, paralelamente à noção de *cogito* tácito, essa outra, que consideramos mais radical, a de esquema-corpóreo, que pretende configurar, simultaneamente, a intervenção activa do corpo-sujeito e a sua passividade enquanto emergente da processualidade-mundo.

Na economia dos primeiros trabalhos do autor, não nos parece impossível atribuir às duas noções, percepção (ou *cogito* tácito) e esquema-corpóreo, um mesmo sentido. A justificá-lo estaria o facto da funcionalidade atribuída à actividade perceptiva e ao esquema-corpóreo ser a mesma – o visar intencionalmente as coisas. Mas é possível e até legítimo, em coerência com a reflexão com que posteriormente nos deparamos, pensar o esquema-corpóreo como uma "escavação" sob a percepção, ou seja, é possível pensar o esquema como a instância radical, activa, que contivesse, como virtualidade sua, o acto perceptivo. Uma como que intencionalidade que incessantemente mantivesse em relação o corpo e as coisas, de que o acto perceptivo fosse um fenómeno, entendendo aqui fenómeno como um corte, uma estabilização momentânea, dessa incessante relação.¹⁰ Porque, se perceber as coisas é visá-las intencionalmente, se o esquema-corpóreo expõe uma relação do corpo às coisas como sua matriz constante, é evidente que, no último caso, a relação não só ganha importância no que se refere aos elementos que a constituem, como permanece e subjaz a qualquer acto perceptivo. Por outro lado, se a actividade perceptiva é entendida como "anónima" e "geral", se a garantia da sua universalidade depende dessa anonimidade, então a opção por uma noção como a de "esquema-corpóreo" responde à necessidade de fundamentar o próprio acto perceptivo. O esquema-corpóreo seria, então, aquela instância, cuja universalidade garantiria a universalidade da percepção, seria o "novo" transcendental.

No pensamento racionalista, e pensamos de momento em Kant, a generalidade e universalidade do "objecto", devida à imposição das categorias aos dados sensíveis, impõe a subjectividade como doadora de sentido. Neste caso, generalidade e universalidade, porque garantidas pela actividade da razão, não equivalem a destituição do sujeito, porque a razão é, em todos os seres racionais, igualmente operatória. Ao deslocar para o corpo e a sua funcionalidade esquemática o sentido emergente, porque o corpo não pode definir-se como um "eu penso que", porque não

10 *Op. cit.*, p. 402.

pode exigir-se da corporeidade o assentimento universal que é próprio da razão, Merleau-Ponty assume, coerentemente, que não há sujeito, pelo menos aquele sujeito que, desde Descartes, a reflexão filosófica vem entendendo como tal¹¹.

Não importa a afirmação de que se trata, agora, do sujeito encarnado, do corpo-sujeito. Importa que a percepção se faz no interior do mundo, *de e no mundo*. É o mundo, ou seja é o "estilo" do mundo, quem doa sentido aos núcleos percebidos. O que está em causa é o esvaziamento do sentido da subjectividade, enquanto entendida, ela própria, como doadora de sentido. E não se trata, tampouco, de substituir o "cogito" cartesiano pelo "cogito tácito", trata-se de pensar (se possível) na exterioridade do *cogito*.

Todavia, a exigência de tematizar o esquema-corpóreo, enquanto instância de generalidade em que o Eu se dilui, mantém-se, na *Phénoménologie de la Perception*, dialecticamente, com a pensabilidade do *cogito*. Esta é uma ambiguidade temática. Não a ambiguidade que traduz uma categoria, a do corpo-sujeito, mas a permanência, no "corpo" da reflexão pontiana, de duas exigências antagónicas, com os seus princípios próprios: a referência (ainda) à consciência, expressa no acto perceptivo (com a sua deslocação para a anonimidade), referência que vincula o autor ao racionalismo a que quer *eximir-se*, mas que o mantém no interior dos seus parâmetros – e a subjectividade constitutiva é um deles; e a nadi-ficação do sujeito no esquema.

A segunda exigência vai revelar-se predominante. Na generalidade dos textos pontianos que se seguiram a *Phénoménologie de la Perception*, as referências ao sujeito e à percepção são acompanhadas de restrições expressas ou postas sob o domínio de uma actividade – Carne/Reversibilidade – que, na sua incessante, inacabada, infinita operatividade, destitui de conteúdo qualquer acto isoladamente considerado, para fazer valer o sentido que lhe advém do todo que essa actividade constitui no seu processuar-se próprio.

Detenhamo-nos, ainda, sobre o fenómeno da percepção, apelando ao paradigma de Merleau-Ponty, a reflexão husserliana. Só aparentemente os dois autores dizem a mesma coisa. Para Husserl as silhuetas ou perfis (*Abschattungen*) que se doam à percepção, intencionalmente vividas, intuídas de modo não espacial, dados hyléticos de sensações, constituem, na sua evidência, uma mesma coisa percebida. As perspectivas percebidas são sempre impressões não espaciais, mas sintetizam-se numa coisa espacial, emergente no mundo. Por outro lado, não obstante

11 *Op. cit.*, p. 249.

as perspectivas serem parciais, jamais dadas em simultaneidade todas aquelas que referem uma mesma coisa, elas "constituem" a coisa ou o fenómeno-coisa. Para Husserl, a percepção é *antecipação* da coisa, porque a percepção adequada (*Wahrnehmung*), jamais possível, é uma ideia no sentido kantiano. O que não impede que as perspectivas se encadeiem em representações concordantes. A "coisa" como que rege as perspectivas, orientando centripetamente os perfis sucessivos. Até aqui quase se poderia dizer o mesmo no que se refere à percepção pontiana. Mas, com Husserl, a percepção é a vivência evidente de um sujeito transcendental, depois de efectivada a *epoché*. Na percepção realiza-se a relação da consciência intencional que visa algo àquilo que é visado. Efectiva-se o preenchimento de uma intenção. Assim, na instância perceptiva, num domínio pré-predicativo, mas consistindo tal domínio a instância da evidência pura devida à redução fenomenológica, estamos, com Husserl, numa região tão segura como o transcendental kantiano.

E é nesta temática que Merleau-Ponty se afasta do mestre. Não há, para aquele, um domínio de evidências apodícticas, como resultado da *epoché*, porque a redução jamais pode efectivar-se de modo completo. As percepções de coisas e o mundo de que emergem permanecem numa peculiar imbricação¹².

3. Mundo, processualidade

Encontramos um eloquente exemplo da posição do autor nas suas reflexões sobre a pintura. Temos o pintor (sujeito), temos o motivo, aquele que é expresso (coisa), temos a tela, ponto de encontro dos dois termos anteriores. Ingenuamente, poder-se-ia supor que a tela expõe o modo pelo qual o homem/pintor viu/sentiu o motivo expresso. Afirmção só possível num racionalismo artístico, cujo fundamento filosófico seria o da presença do homem ao mundo, numa atitude de "sobrevôo", sendo este um espectáculo para aquele, que, pelo seu olhar, o abarcaria, o "determinaria". Exemplos possíveis desta utopia da posse do mundo por sujeito situado no seu exterior abundam na pintura, do Renascimento aos nossos dias.

Mas "a expressão pictural retoma e ultrapassa a formação do mundo que começou na percepção"¹³. Não é o que vê, como aquilo que pensa que vê, que o pintor tenta expressar. Até a pintura dita "realista" é, para

12 *V.I.*, p. 253.

13 Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, p. 86 (de futuro indicada por *P.M.*).

Merleau-Ponty, não a imitação ou cópia de uma natureza apreensível e delimitável nos seus aspectos singulares, mas um acto de criação¹⁴, porque nenhuma pintura válida consiste em representar, simplesmente. No acto de pintar realiza-se na tela uma "transmutação", uma "metamorfose", porque olhar as coisas é experienciá-las na espacialidade e sensorialidade corpóreas (profundidade, largura, altura, cor, som), dadas todas simultaneamente, exigindo todas para si, e inteiramente, o olhar. O que o pintor pinta é a "lógica alusiva do mundo"¹⁵. O que determina o gesto do pintor é o "esquema interior" esta vida "enquanto sai da sua inerência e do seu silêncio [...] difusa no seu comércio com o mundo visível [...]"¹⁶.

Trata-se da mesma actividade de que falamos na alínea anterior -a vida difundida, imersa em tudo aquilo que o pintor vê, as coisas doando-se, na sua simultaneidade, emergindo do mundo e nele se perdendo de novo. É este movimento que o pintor pinta, é esta reversibilidade que se exerce entre o corpo e as coisas, no mundo, que a tela expressa. Merleau-Ponty chama-lhe "estilo". Já na *Phénoménologie de la Perception* o estilo protagoniza a unidade significante do mundo. As coisas, cada uma por si, em si, não têm sentido nem coerência. As manifestações, os fenómenos, constituem-se em núcleos de significação, não isoladamente, pelo poder constituinte do sujeito, mas na sua referência mútua. Um fenómeno é fenómeno no seu apelo a todos os outros que com ele, simultaneamente ou sucessivamente, constituem o mundo. E, porque referentes dessa realidade, o mundo enquanto actividade incessante, possuem o estilo do mundo: "o estilo é o que torna possível toda a significação"¹⁷.

É o estilo, operatório na significabilidade actual de qualquer fenómeno, que se expressa, enquanto processo quiasmático, na intencionalidade corpórea. Trata-se da mesma actividade diferentemente perspectivada. É o estilo que significa na percepção, é o estilo que expressa na pintura: "Quando o estilo está em acção, o pintor não sabe nada da antítese do homem e do mundo, da significação e do absurdo, pois que o homem e a significação se desenharão sobre o fundo do mundo, justamente pela operação do estilo"¹⁸. O estilo do mundo é a sua processualidade, não uma processualidade anárquica, mas um cosmos sempre a

14 *Op. cit.*, p. 98.

15 "Mais ce qu'ils ont mis à la place d'une inspection de l'esprit qui découvrirait la texture même des choses, ce n'est pas le chaos, c'est la logique allusive du monde" (*P.M.*, p. 91.)

16 *Op. cit.*, p. 81.

17 *Ibid.* "La perception déjà stylisée". (*Op. cit.*, p. 83).

18 *Op. cit.*, p. 83.

fazer-se, manifestando-se em pares diacríticos, a cuja relação Merleau-Ponty chama de "reversibilidade".

Sujeito e mundo são, assim, noções ambíguas. A sua ambiguidade é devida ao facto de nem o mundo nem o sujeito serem algo em si próprios. Ambos deixam ou põem parte de si no "outro de si". O sujeito dilui-se na sua corporeidade conatural das coisas mundanas. O mundo partilha o seu ser-mundo, o seu estilo, com o corpo-sujeito e as coisas e é essa partilha que o revela como mundo. O mundo não é um cosmos de uma vez por todas perfeito, mas o fundo que guarda na sua intimidade as "raízes" das coisas, que, por seu lado o contém na "invisibilidade" que é constitutiva da sua "visibilidade": "O invisível não é um outro visível, não é um possível para um outro. O invisível está aí, sem ser objecto, é a transcendência pura sem máscara ôntica"¹⁹.

A que pode o autor referir-se com a metáfora "transcendência pura sem máscara ôntica", num contexto em que a imbricação, a relação, a interpenetração dos pólos, o quiasma, são a característica fundamental do ente – sujeito ou fenómeno? Transcendência pura, quando sujeito e coisas têm na mesma actividade a sua raiz? Quando as percepções e o percepçionante emergem do mundo e o mundo é neles como seu estilo?

Transcendência pura ou invisível não serão o mesmo, para o autor – o Ser que é sinónimo de invisibilidade, não um invisível absoluto – conceito abstracto – mas a inesgotabilidade de sentido expressa no "*il y a*"?

Conclusão

Quando demos a este texto o título de "niilismo de Merleau-Ponty", tínhamos em mente o esvaziamento paulatinamente efectivado nas noções de sujeito e objecto, perspectivadas neste fundo – a invisibilidade – que é reserva de sentido geral e seu sentido, em cada uma delas, enquanto condição da sua fenomenalização.

O "niilismo" de Merleau-Ponty é um niilismo sequente às características da instância principal adoptada, não o ponto de partida da reflexão. É a inevitável consequência de um processo, cuja exigência de radicalidade o levava a partir da percepção, depois do esquema, instâncias que se caracterizam por uma dialéctica sem síntese.

É por isso que a tarefa da filosofia consiste em "restituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma

19 *V.L.*, pp. 282-283.

expressão da experiência pela experiência que esclareça até o domínio da linguagem"²⁰.

Mas "este despedaçamento da reflexão (que sai de si querendo reen-
trar em si) pode ele alguma vez acabar"²¹?

RÉSUMÉ

On essaie ici de comprendre la pensée de Merleau-Ponty comme un approfondissement de sa notion première – la perception. Cet approfondissement, dans son exigence de penser la relation du sujet de la perception avec ce qu'il peut percevoir, s'annonçant comme la "réversibilité" du schéma-corporel et des choses, réversibilité qui est elle même l'horizon d'où se détache l'acte perceptif, amène l'auteur à l'anéantissement de la subjectivité.

Le sujet radical – le schéma-corporel – est sujet dans un monde, caractérisé lui aussi comme activité de réversibilité. Ainsi, sujet e monde devenus ambigus, la pensée de Merleau-Ponty, qui dit Chair comme le dernier mot, peut bien se dire une pensée nihiliste.

20 *Op. cit.*, p. 203.

21 *Op. cit.*, p. 233.

ESTADO DA QUESTÃO

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA MAIS RECENTE (1988-1993)

Adriana Veríssimo Serrão

Uma visão de conjunto sobre a bibliografia feuerbachiana, que recolhe em largas centenas de títulos uma produção cronologicamente ininterrupta desde 1831, não terá dificuldade em identificar, partindo apenas das formulações dos enunciados, as seguintes características essenciais:

1. O desenvolvimento paralelo da investigação teológica e da investigação filosófica, definindo duas linhas interpretativas praticamente independentes e cada uma passível de ser reconstituída nas orientações e fases de uma história própria.

2. O predomínio das leituras que tomam Feuerbach como termo de comparação relativamente a outros pensadores, sobretudo Hegel e/ou Marx, confirmando nessa comparação à partida desfavorável a apreciação predeterminada do pensador menor ou digno de atenção apenas enquanto momento de transição na história da filosofia.

3. A assinalável desproporção entre o número de pequenos estudos, desde os artigos de revista às resenhas ou simples notícias, que se ocu-

pam de aspectos parcelares e questões pontuais, face à escassez de monografias e exposições globais da obra.

Estes desequilíbrios evidentes, de que só as últimas décadas começaram a apresentar sinais de esbatimento, têm origens longínquas que remontam às mais antigas recepções. Imediatamente discutidas, apoiadas ou denegridas pelos seus contemporâneos, as ideias de Feuerbach foram primeiramente acolhidas como objecto de entusiasmo ou de escândalo antes de constituírem um efectivo objecto de estudo. Não apenas as principais obras, como *Das Wesen des Christentums (DWCh)*, os *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* e *Das Wesen der Religion (DWR)*, mas igualmente muitos dos escritos de intervenção e pequenos ensaios geraram uma proliferação de reacções, produzidas em recensões e contra-recensões, cartas-abertas e respostas, não raro ocultadas sob o anonimato ou o pseudónimo. O enquadramento nos debates que definiam os interesses e marcavam as grandes linhas polémicas do seu tempo – a conciliação de fé e razão, a discussão acerca do cristianismo ou ateísmo de Hegel e o desenvolvimento da filosofia da religião pelos seus discípulos, a interpretação do sentido da história da filosofia e da sua eventual consumação no sistema hegeliano – condicionaria desde logo os principais modelos interpretativos que não deixariam de ser continuamente retomados. Nasciam assim as duas grandes imagens-tipo que a literatura filosófica invariavelmente associaria à figura de Feuerbach: a de crítico, não apenas do cristianismo mas de toda a religião, e a de crítico, não apenas da filosofia especulativa mas de toda a filosofia, solidárias no idêntico ajuizamento de um pensador negativo, defensor de um ateísmo radical e do fim da própria filosofia.

Se, como observa Claudio Cesa, logo nos anos 40 do século XIX, Feuerbach "entra para os manuais, primeiro para os de filosofia contemporânea, depois para os de filosofia geral"¹, este sinal de aparente consagração acarretou simultaneamente, e sobretudo por parte da historiografia historicista, a rápida estratificação das leituras sob a perspectiva das correntes e escolas, e daí a cómoda catalogação em "ismos" (antropologismo², dissolução do hegelianismo³, materialismo⁴, anti-teologia⁵, ateísmo⁶), bem como a multiplicação das fórmulas simpli-

1 Claudio Cesa, "Storia della Critica" in *Introduzione a Feuerbach*. Roma, 1978, p. 145.

2 Friedrich Harms, *Der Anthropologismus in der Entwicklung der Philosophie seit Kant und L. Feuerbachs Anthroposophie*. Leipzig, 1845.

3 Johann Eduard Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*. Berlin, 1896.

4 Friedrich Albert Lange, *Geschichte der Materialismus*. Leipzig, 1866.

5 Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*. Leipzig, 1900.

6 Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Stuttgart und Berlin, 1923.

ficadoras, desde o "ateísmo materialista" ao "sensualismo grosseiro" e ao "naturalismo ingênuo".

Considerava-se exclusivamente a produção posterior a 1839, privilegiando-se os anos 1841-1843, que iam da publicação de *A Essência do Cristianismo* à proclamação nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* de uma "filosofia nova" como negação e superação da tradição sistemático-especulativa. Rapidamente divulgado, o esquema rígido da divisão em períodos supria o deficiente conhecimento de uma produção que, na realidade, se estendia de 1828 até ao final dos anos 60, desenhando o perfil de um autor de estilo ensaístico, tateando por entre hesitações e hiatos uma doutrina nunca terminada, fragmentada e inconsequente.

Por ocasião do 1º centenário do nascimento de Feuerbach, em 1904, a publicação por Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl dos *Sämtliche Werke*⁷ tornava o conjunto da obra acessível a um vasto público. A edição carecia porém de rigor temático e filológico, dada a expressa intenção dos organizadores de "popularizar" Feuerbach, o que motivou o critério da selecção de textos, a escolha arbitrária das edições de base – recorde-se que Feuerbach submeteu as diversas edições da quase totalidade das suas obras a sucessivas revisões e alterações – a censura quase total do pensamento juvenil e a marcada preferência pelos escritos tardios, que permitiam acentuar as analogias com o positivismo e o cientismo ou aproximar Feuerbach do espírito da revolução de 1848.

O início do século XX veria surgir um significativo número de Dissertações universitárias em Filosofia⁸ e Teologia⁹, enquanto que o final dos anos 20 assistiria simultaneamente à integração de Feuerbach na história da teologia protestante¹⁰ e ao seu reconhecimento como precursor do pensamento dialógico¹¹.

Mas o marco fundamental de uma nova orientação hermenêutica seria a obra de Simon Rawidowicz¹², de 1931. Feuerbach era pela primeira vez

7 Wilhelm Bolin e Friedrich Jodl, *Sämtliche Werke*, 10 volumes, Stuttgart, 1903-1910.

8 Peter Genoff, *Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Zürich-Selnau, 1911; Hans Girkon, *Darstellung und Kritik des religiösen Illusionsbegriff bei Ludwig Feuerbach*. Tübingen, 1915.

9 Kurt Leese, *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs*. Leipzig, 1912; Olga Tugemann, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Reichenberg, 1915.

10 Karl Barth, "Ludwig Feuerbach. Fragment aus der im Sommersemester 1926 zu Münster gehaltenen Vorlesung über 'Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher'" in *Die Theologie und die Kirche*. Zollikon-Zürich, 1928.

11 Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München, 1928.

12 Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin, 1931.

considerado na perspectiva da sua filosofia, globalmente avaliado a partir da unidade de um pensamento e segundo o valor intrínseco de uma doutrina, lido na totalidade do *corpus* então disponível. Até hoje o único verdadeiro clássico da bibliografia feuerbachiana, referência imprescindível pelo imenso acervo informativo, o trabalho de Rawidowicz estabelecia ainda a relação de Feuerbach com a especulação alemã de Kant a Schopenhauer e acompanhava traços da sua influência em muitos pensadores e movimentos culturais, de Nietzsche à psicanálise. O rigor deste estudo levava todavia a que fossem consideradas como indiscutíveis algumas teses que viriam a tornar-se canónicas. Se é certo que Rawidowicz, contrariando as tendências apologéticas dos primeiros "feuerbachianos" (W. Bolin, Fr. Jodl, Karl Grün e Albrecht Rau), demonstrava a dependência do jovem Feuerbach relativamente a Hegel, introduzia, por outro lado, como princípio sistemático o critério de um "hegelianismo ortodoxo" constante até ao corte em *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. Fixava ao mesmo tempo a leitura tripartida das fases – a especulativa (até 1839), o antropologismo sensualista (até 1842) e o naturalismo eudemonista – a qual, com ligeiras variações e ajustamentos se viria a impor como dominante.

Aberto o caminho por Rawidowicz, assiste-se ao aparecimento de sucessivas vagas de estudos, reavivando inesperadamente um interesse que por diversas vezes se designou como *Feuerbach-Renaissance*, mas que na verdade englobava, para além da comum preocupação de reactualizar o conhecimento dos textos, uma diversidade de linhas interpretativas:

1. Remontando a 1828, localiza-se já na Dissertação de doutoramento *De ratione, una, universali, infinita* o núcleo de uma preocupação antropológica, trazendo-se à luz diferenças fundamentais entre o jovem Feuerbach e Hegel¹³.

2. Feuerbach é preferencialmente associado ou mesmo incluído no movimento dos Jovens Hegelianos¹⁴, aproximado ao jovem Marx ou privilegiado como seu precursor¹⁵.

3. Atenua-se Hegel como referência exclusiva, abrindo-se outros

13 Ulrich Hommes, *Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels* (Diss.). Freiburg, 1957.

14 K. Löwith, *Die Hegelsche Linke* (Antologia), Stuttgart-Bad Cannstadt, 1962; Claudio Cesa, *Studi sulla sinistra hegeliana*. Urbino, 1972.

15 W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*. Berlin, 1965; M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid, 1975.

enquadramentos, influências e relações: com Fichte¹⁶, a *Naturphilosophie*¹⁷, Leibniz¹⁸, Kant¹⁹ e o *Spätidealismus*²⁰.

4. O trabalho de exegese prossegue com a investigação das fontes e do ambiente cultural, o paciente esclarecimento da linguagem e das categorias, desfazendo-se preconceitos adquiridos, procurando-se sobretudo reconhecer um pensamento em devir e captar a coerência dessa evolução. Descobre-se o esquecido pensamento juvenil até à monografia de 1838 sobre Leibniz²¹, reinterpreta-se as grandes coordenadas do percurso intelectual até 1842²² e, por fim, os anos de formação até 1825, evidenciando-se de modo rigoroso o significado dos primeiros estudos de Teologia em Heidelberg, prévios ao conhecimento de Hegel e à decisão pela filosofia²³.

5. A publicação, a partir de 1967, por W. Schuffenhauer e W. Harich, da edição crítica permitiria, pela primeira vez, mediante o acesso aos textos na sua versão original e o confronto com as variantes das sucessivas edições, distinguir planos da redacção, fixar a terminologia e abrir finalmente o caminho às leituras de conjunto da obra²⁴.

6. O *corpus* feuerbachiano é ampliado de modo significativo com a publicação dos Cursos sobre "História da Filosofia Moderna" e "Lógica e Metafísica" leccionados em Erlangen nos anos 30²⁵, bem como de outros inéditos²⁶ e de peças desconhecidas da Correspondência.

16 Johann Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib. Dialog. Gesellschaft*. Wien, 1968.

17 Peter Cornehl, "Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 11 (1969), 37-93.

18 Alexis Philonenko, "Etude leibnizienne : Feuerbach et la monadologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75 (1970), 20-46.

19 M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*. Madrid, 1980.

20 Wilhelm Teichner, *Mensch und Gott in der Entfremdung oder die Krise der Subjektivität*. Freiburg (Breisgau)/ München, 1984.

21 Claudio Cesa, *Il giovane Feuerbach*. Bari, 1963.

22 Carlo Ascheri, "Feuerbach 1842. Necessità di un cambiamento", *De Homine*, Roma, 19-20 (1966), 147-254.

23 Uwe Schott, *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik*. Göttingen, 1973.

24 *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Werner Schuffenhauer, bearbeitet von Wolfgang Harich. Berlin, Akademie-Verlag, 1967 ss.

25 *Schriften aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Erich Thies. Bearbeitet von Carlo Ascheri und Erich Thies. Darmstadt, 1974-76 [*Einleitung in die Logik und Metaphysik, Vorlesungen über Logik und Metaphysik, Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie*].

26 Francesco Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell' essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*. Firenze, 1982; *Ludwig Feuerbach e la natura non umana. Ricostruzione genetica dell'Essenza della religione con pubblicazione degli inediti*, Firenze, 1986.

7. Diversifica-se o campo de problemas, da história²⁷ ao pensamento moral²⁸, da dialéctica²⁹ à lógica³⁰ e à ontologia, e sobretudo ao marginalizado pensamento antropológico que, na riqueza de motivos como o corpo e a sensibilidade, a Natureza ou o género humano, deixa de merecer a curiosidade de um apêndice ou de ser avaliado como mero contraponto reactivo à teologia³¹.

Se se pode considerar ainda globalmente válido o juízo formulado em 1935 por Franco Lombardi, segundo o qual "a literatura sobre Feuerbach é singularmente abundante, ou mesmo escassa e muito escassa, segundo o critério que se assume para a apreciar"³², os títulos que seguidamente se apresentam, sendo já resultado de um caminho percorrido durante século e meio, não deixam por outro lado de manifestar os sinais da renovação metodológica e temática que caracteriza a situação actual da investigação.

I. A REABILITAÇÃO DE UMA CENSURA: FEUERBACH EM FRANÇA

Alexis Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*. 2 volumes, Paris, PUF, 1990, 765 pp.

Se exceptuarmos os trabalhos de Arvon, que sugeria uma abertura de Feuerbach ao humanismo ateu e ao existencialismo³³, e de Xhaufflaire que o analisava da perspectiva da teologia da secularização³⁴, o conhecimento de Feuerbach em França estava praticamente limitado e dominado pela frágil leitura de Osier, que tomava de Althusser as teses do corte e da inversão e de um retorno de Feuerbach ao materialismo mecanicista do

27 Leonardo Casini, *Storia e umanesimo in Feuerbach*. Bologna, 1974.

28 Eugene Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London, 1970.

29 Max Wartofsky, *Feuerbach*. Cambridge/London/New York/Melbourne, 1977.

30 Moschetti, "Il problema logico in Feuerbach" in *Studi di filosofia in onore di G. Bontadini*. Milano, 1975.

31 Sem esquecer o trabalho pioneiro de Werner Maihofer ("Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs" in *Existenz und Ordnung*. Frankfurt a. M., 1962), refiram-se os de Hans-Jürg Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971; e de Alfred Schmidt, *Emunzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München, 1973.

32 F. Lombardi, *Ludovico Feuerbach. Seguito da una scelta di passi tradotti*. Firenze, 1935, p. 27.

33 Henri Arvon, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, 1947.

34 Marcel Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris, 1970.

século XVIII³⁵.

Os dois volumes de A. Philonenko, que se apresentam significativamente como a "reabilitação de uma censura", pretendem libertar Feuerbach deste esquecimento, traçando em três momentos fundamentais o itinerário desde 1828 até à análise da religião de 1841 – "Le jeune Feuerbach", "L'historien et la philosophie" e "L'essence du cristianisme". Adoptando naturalmente a ordem cronológica dos textos, que não exige a definição prévia de uma tese, AP procura também garantir a objectividade do método, recorrendo ao comentário longo e à análise pormenorizada. A Dissertação, os *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (ainda designados como *Todesgedanken*), a obra historiográfica e *Das Wesen des Christentums* são expostos a par e passo, estudados com minúcia, por vezes enriquecidos com dados da biografia, outras vezes contextualizados no ambiente intelectual que os viu nascer. Ao colocar-se deliberadamente fora dos grandes debates internos da literatura, reflectindo independentemente das leituras adquiridas para seguir num esforço pessoal a riqueza dos pequenos fios e o esclarecimento do sentido de muitos conceitos (v. o caso de *Wesen e Gattung*), AP alcança, no seu estilo pessoalíssimo, uma interpretação singular em que proliferam os inúmeros excursos, as constantes digressões e comparações com outros filósofos.

Pelo seu carácter inovador, a Segunda Parte dedicada à obra historiográfica, da *Geschichte der neueren Philosophie* às monografias sobre Leibniz e Pierre Bayle, constitui certamente o contributo mais assinalável deste trabalho. Raras vezes tratado nesta perspectiva, na qual geralmente se via uma simples aplicação da concepção hegeliana, AP reconhece, sem restrições, a importância do historiador da filosofia, quer na exposição crítica do pensamento moderno, quer nas grandes linhas e princípios da sua teoria hermenêutica. A interpretação directa dos textos, que constitui uma das exigências do "método genético" definido no *Leibniz*, permite não apenas compreender a avaliação altamente positiva de correntes como o empirismo e o panteísmo, bem como vislumbrar as consequências que o longo diálogo conduzido entre 1833 e 1838 com o passado da filosofia terá tido sobre uma doutrina ainda em amadurecimento.

A riqueza e a intensidade da exposição têm, no entanto, como contraponto a fragilidade da sistematização. Considerando a identidade de *ser e comunidade* ("Sein ist Gemeinschaft"), que inúmeras vezes cita, como o motivo condutor de uma antropologia que se anuncia desde os *Gedanken*, AP parece encontrar correctamente a unidade mais profunda do pensamento feuerbachiano numa teoria da comunidade humana. Recusando,

35 Jean-Pierre Osier, "Présentation" a *L'essence du christianisme*, Paris, 1982.

porém, seguir este filão para reconstituir a coerência do percurso, ou pelo menos não procurando isolá-lo no interior de um pensamento que nunca é apresentado sob forma sistemática, acaba por acentuar excessivamente o seu carácter dispersivo.

Ao integrar este trabalho no projecto mais amplo de uma "história hermenêutica da filosofia protestante", AP não poderia deixar de considerar *DWCh* como o momento culminante do movimento de antropológico da transcendência operado pelo idealismo alemão. É por isso na síntese conclusiva ("Au-delà de l'essence du christianisme"), quando se propõe esboçar a posterior evolução de Feuerbach, que surgem as maiores dificuldades. É desvalorizado de modo incompreensível o significado das *Thesen* e dos *Grundsätze*, reduzidos a um "abecedário da crítica a Hegel" (p. 726). Os elogios à *Teogonia* de 1857, justamente interpretada como uma teoria da cultura fundada no desejo, não são suficientes para ultrapassar a ideia de uma maturidade definitivamente atingida em 41, e salvar Feuerbach do tão comum diagnóstico de um declínio após 1844.

Uma vez que o título encerra uma ambiguidade – "juventude" é um termo demasiado vago, e AP é o primeiro a prová-lo, quando considera sucessivamente como momentos terminais de uma fase, quer os *Gedanken*, que encerrariam o "período juvenil" (p. 167), quer *DWCh*, que encerraria os anos de "auto-formação" de 1831 a 1841-42 (p. 347) e de que os *Lutherstudien* (1844-45) seriam o simples prolongamento (p. 721) – AP deixa o leitor sem saber qual a necessidade da distinção entre maturidade e juventude.

Mas o subtítulo "posições fundamentais" vem reforçar ainda mais esta ambiguidade. No sentido precisamente inverso às tradicionais críticas de um essencialismo metafísico, AP oferece-nos uma simplificada leitura dos últimos escritos como "ética do individualismo e do egoísmo". A interpretação ingenuamente literal da célebre fórmula dos anos 50 "o homem é aquilo que come" ("der Mensch ist, was er ißt") como uma mera teoria da alimentação condu-lo à interpretação surpreendente de que a "filosofia do futuro" seria a medicina ou fisiologia inspirada na química de Moleschott (p. 740, p. 750).

Ao longo de todo o desenvolvimento, AP recorre com frequência a duas categorias, a de "empirisme supérieur" e a de "juste empirisme", para caracterizar global e sinteticamente a especificidade do pensamento feuerbachiano: a primeira, criada por analogia com a de "idealismo superior" utilizada por Fichte na *Doutrina da Ciência* de 1804, a segunda uma deficiente leitura da expressão "richtiger, Empirie" que surge na *Geschichte* (B. J. III, 96; G. W. 2, 121) – note-se que AP utiliza a edição

Bolin-Jodl, considerando-a, erroneamente, como "edição completa" e "obra oficial", p. 15. Independentemente do valor que lhes possamos atribuir, há que concluir que AP não colhe toda a fecundidade implícita nas suas próprias categorias. Não hesita, por isso, em recorrer a outras classificações usadas como "sensualisme matérialiste" (p. 719) ou "matérialisme athée" (p. 725), acabando por aceitar, na linha de Althusser, a redução de Feuerbach a um "homem do século XVIII, leitor de Bayle, Diderot, Rousseau" (p. 349).

Oscilando entre a generosidade, que se confunde por vezes com a condescendência (v. o entendimento do retorno feuerbachiano às "verdades simples" como "vérités simples et modestes", p. 741), e um sempre severo juízo sobre a não sistematicidade da doutrina, a simpatia de AP por Feuerbach parece não ser suficiente para superar a sempre latente comparação com Fichte.

II. DA FILOSOFIA DO CORPO À FILOSOFIA DA UTOPIA

Ursula Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, 172 pp.

Na linha de algumas teses da Escola de Frankfurt que tinham já inspirado a Alfred Schmidt o ensaio sobre "a sensibilidade emancipadora" e o "materialismo antropológico", Ursula Reitemeyer procura reabilitar os temas feuerbachianos da sensibilidade e da corporeidade como critérios de uma socialidade concreta e de um "novo humanismo". Neste estudo, originalmente uma Dissertação universitária, podem por isso ser claramente distinguidos dois planos. Os pressupostos teóricos, amplamente explicitados no Prefácio e no último capítulo ("Der politische Ausblick"), partem da concepção sensível-erótica da socialidade de Herbert Marcuse e do conceito de utopia de Ernst Bloch, servindo de enquadramento a uma leitura de Feuerbach na perspectiva da racionalidade política e emancipadora.

No desenvolvimento analítico dos temas conduzido no corpo do trabalho, UR opta pelo método genético, mostrando Feuerbach na coerência de um projecto que remonta aos escritos juvenis. A sequência dos capítulos ("Die Einheit der Vernunft", "Vernunft und Wirklichkeit", "Die 'neue Vernunft'", "Religionskritik und praktische Philosophie", "Der 'reale Humanismus'") apoia uma leitura evolutiva, em crescendo, que elege como fio condutor o aprofundamento progressivo da *Sinnlichkeit*,

sempre fundada na análise cuidada e no sugestivo comentário dos textos.

O aspecto mais importante está certamente no relevo dado ao esquecido ensaio de 1834 *Abelardo e Heloísa ou o escritor e o homem*, no qual UR encontra, sob a unidade de espírito e amor, a primeira formulação do princípio da individualidade como superação das dicotomias pensamento/sentimento, actividade/ passividade. A concepção esteticizante da prática permite a UR descrever, sem contradições nem hiatos, uma continuidade no tratamento da sensibilidade, recorrendo para tal a diversas analogias que defendem uma aproximação global de Feuerbach a motivos românticos, desde "O mais antigo programa de sistema", a Schiller e a Tchernichevski, que foi precisamente um dos primeiros leitores de Feuerbach a salientar a importância do ponto de vista antropológico. O significado concedido ao amor enquanto alternativa, tanto ao pensamento lógico-sistemático, como ao rigorismo moral, justifica o sempre tentador, embora não rigoroso em termos históricos, como aliás reconhece, paralelismo com o jovem Hegel.

Ao atenuar o peso exclusivo da crítica da religião, entendendo-a como momento de uma ampla procura da totalidade humana e acentuando sempre como preocupação central a unidade homem-mundo, este excelente trabalho, que não pretende ultrapassar o limite de 1843, valoriza em Feuerbach a teoria antropológica do "homem total" na sua dimensão social e política.

III. AS MAIS RECENTES TENDÊNCIAS DA INVESTIGAÇÃO: O 1º CONGRESSO FEUERBACH

Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Herausgegeben von Hans-Jürg Braun, Hans-Martin Sass, Werner Schuffenhauer, Francesco Tomasoni. Berlin, Akademie-Verlag, 1990, 794 pp.

Promovido pela Sociedade Feuerbach³⁶ recentemente constituída, realizou-se na Universidade de Bielefeld (Zentrum für Interdisziplinäre Forschung) em Outubro 1989, o 1º Congresso Internacional dedicado a Feuerbach, que reuniu 54 participantes de 16 países. O Congresso contemplava como grandes secções – Natureza, Religiões, Humanismo,

36 Societas ad Studia de hominis condicione colenda. Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher. Fundada em Zurique em 1987, tem como Presidente Hans-Martin Sass (Bochum/Washington), como Vice-Presidentes Robert Baroni (Zurique), Francesco Tomasoni (Roncadelle) e Werner Schuffenhauer (Berlim) e como Secretário Walter Jaeschke (Berlim).

Diálogo das Culturas, Feuerbach e o seu tempo – estrutura globalmente mantida mas que sofre um rearranjo no volume das Actas – Reabilitação da Natureza, Morte ou Imortalidade das Religiões, Humanidade e Sensibilidade, Feuerbach e a filosofia do seu tempo. Já pela selecção dos temas, mas sobretudo pela diversidade de leituras e a riqueza de materiais fornecidos pelas comunicações, é possível colher o sentido dos problemas actualmente em debate, bem como os pontos mais sensíveis privilegiados pelos especialistas.

1. Em torno da filosofia da religião

Que a filosofia feuerbachiana da religião, embora um dos grandes vectores clássicos, está longe de se encontrar esgotada ou mesmo suficientemente esclarecida, mostra-o o seguinte núcleo de comunicações, de que se encontram ausentes as reduções simplistas a uma negação de deus e à exaltação do homem como nova figura do absoluto.

A concepção da história das religiões como sucessão das representações nas quais a Humanidade se vai gradualmente revelando é positivamente avaliada por Ryszard Panasiuk ("Feuerbach und die Geschichte der Religion") e aproximada, pela sua função de auto-reconhecimento, do sentido hegeliano. A leitura da teologia de Schleiermacher, particularmente significativa, quer como contraposição a Hegel no ensaio *Zur Beurteilung der Schrift "Das Wesen des Christentums"* (1842), quer a propósito da introdução do sentimento de dependência em *DWR* (1846), é interpretada por Maciej Potepa ("Feuerbach und Schleiermacher") do ponto de vista uma religião do sentimento conducente ao ateísmo.

Arve Brunvoll ("Feuerbach, Luther und die Zukunft des Protestantismus") segue o motivo ainda não inteiramente consensual do tratamento de Lutero por Feuerbach, problematizando através das leituras de K. Barth e O. Bayer as suas eventuais implicações para um "protestantismo do futuro". Manfred Vogel analisa detidamente os argumentos da crítica ao judaísmo (egoísmo, antropocentrismo, criação *ex nihilo* e nacionalismo). Reconhecendo-lhes globalmente a justeza, e libertando sempre Feuerbach da acusação de anti-semitismo, contrapõe todavia à concepção feuerbachiana de deus como projecção a visão do judaísmo como religião da espera ("Feuerbachs Religionskritik: die Frage des Judentums").

A génese antropológica da religião é reavaliada por Walter Jaeschke, a partir de leituras contemporâneas em filosofia da religião, sobretudo a analítica e a funcional, que partem, inversamente a Feuerbach, da situação da "morte de deus" ("Feuerbach und die aktuelle religionsphilosophische Diskussion").

2. A interpretação não-naturalista do tema da Natureza

O desenvolvimento intensivo de uma filosofia da Natureza a partir de *Das Wesen der Religion*, trazendo não apenas evidentes variações de estilo mas um deslocamento do centro temático, parecia confirmar os defensores da existência de um "período" naturalista subsequente ao "período" humanista. Ficavam todavia por explicar as razões desta passagem. Os trabalhos de Hüusser e Münz apontam, pelo contrário, para a emergência do problema já no contexto da crítica da religião. Sem cair na sedução de transformar Feuerbach num precursor do pensamento ecológico, que emerge da consciência de uma Natureza ameaçada e em risco de desaparecimento, Heinz Hüusser ("Natur und Religion in der Religionskritik Ludwig Feuerbachs. Betrachtungen zu einem aktuellen Problem") demonstra a exigência da harmonia homem-Natureza como uma das condições, e não como resultante, da crítica do cristianismo, presente na contraposição teísmo/paganismo e na crítica à desvalorização da Natureza pelo antropocentrismo cristão, sempre interpretada por Feuerbach como um sintoma de crise. Theodor Münz, que considera ser o problema da Natureza que esclarece a função relevante de Espinosa nos textos até 1841, procura as analogias de ambos os pensadores (a desantropologização e o monismo), mas salientando em Feuerbach a supremacia da dimensão autocriadora da cultura ("Spinoza, Feuerbach und die Würde der Natur").

Partindo da recepção de Feuerbach à química da alimentação de Jacob Moleschott na *Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk*, Karol Bal reavalia a imagem da unidade do mundo natural desenvolvida no ensaio *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, de 1850, como um paradigma da própria unidade política e social ("Naturwissenschaft und Revolution. Ein Kommentar zu Feuerbach").

Francesco Tomasoni ("Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien") prossegue a investigação iniciada na Introdução à publicação da primeira versão de *DWR*, mostrando aspectos antes inteiramente ignorados e que poderiam ser caracterizados como de antropologia cultural. Encontra em Feuerbach a presença de problemas como o colonialismo, o racismo e a escravatura, para os quais teria sido desperto pela leitura da revista *Das Ausland* que oferecia ao público alemão, no final do século XIX, informações sobre o Novo Mundo. Explica ainda como a adesão de Feuerbach ao princípio evolucionista e à

ideia de uma história da Natureza não é incompatível com a demarcação da ontologia evolucionista, dadas a sua teleologia oculta e implicações ideológicas. Também o até agora hipotético conhecimento de Darwin por parte de Feuerbach ganha novos esclarecimentos com este estudo.

3. A unidade procurada

Se a tese de uma fragmentação da obra feuerbachiana se encontra cada vez mais afastada, a unidade não deixa ainda de suscitar a pluralidade de modo algum coincidente das interpretações.

A unidade da explicação religiosa é seguida por Hans-Jürg Braun ("Stadien und Strukturen Feuerbachscher Religionskritik. Notizen zur religionsphänomenologischen Methodendiskussion") que salienta, sob os três tipos de explicação do fenómeno religioso sucessivamente desenvolvidos em *DWCh*, em *DWR* e na *Theogonie*, a comum denúncia do subjectivismo antropocêntrico e a concepção da transcendência como compensação. Recusando a tese da má interpretação de Hegel, Ursula Reitemeyer-Witt procura a continuidade na concepção da *Sinnlichkeit* como verdadeiro princípio racional. Mostrando a sua emergência já na *Geschichte* de 33 e em outros estudos historiográficos (como as *Lições de história da filosofia moderna* e o *Leibniz*), a teoria da sensibilidade ter-se-ia ido elaborando desde muito cedo no contacto, e gradual demarcação, de pensadores como Bacon, Descartes, Locke, Leibniz e Kant ("Apotheose der Sinnlichkeit?"). O mesmo caminho sugere Marina Bykova ("Ludwig Feuerbach und die geschichtsphilosophische Tradition"), valorizando na tradição sensualista de Locke e Hume as raízes de um novo tipo de filosofar.

Nos *Gedanken* e nas *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* encontra Oskar Daniel Brauer a génese de uma filosofia do humano assente na insolúvel duplicidade do individual e do genérico, do sensível e do racional como constitutiva da própria condição humana. ("Feuerbachs Anthropro-Logik. Zwei zentrale Motive von Feuerbachs Umwandlung der Logik Hegels: die Verzeitlichung des Werdens und der Widerspruch als Wesen der Liebe"). Por sua vez, Gabriel Amengual colhe no conceito de género humano o motivo unificador de uma filosofia da comunidade e da solidariedade constante desde os primeiros escritos ("Gattungswesen als Solidarität. Die Auffassung vom Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidarität").

4. Novas perspectivas da Antropologia

Deve-se a Peter Keiler ("Die Bedeutung der Auffassungen Ludwig Feuerbachs für die Begründung einer materialistischen Psychologie") o primeiro estudo amplo que actualiza a posição de Feuerbach sobre a psicologia. Se era fácil de entender a crítica da psicologia racional, pela concepção substancial da alma, é sobretudo contra a reposição do dualismo do corporal e do psíquico pela psicologia científica do século XIX que deve ser lido o escrito tardio *Über Spiritualismus und Materialismus*. PK analisa cuidadosamente a exigência do homem como "unidade orgânica", demarcando claramente a antropologia feuerbachiana do cientismo e do positivismo, e estabelecendo ainda analogias com a psicologia da evolução de Wygotsky.

A exaltação da totalidade sensível contra todas as formas de repressão e empobrecimento serve de base a Ferruccio Andolfi para evidenciar os grandes pontos de comunhão (o humanismo) e as diferenças (as implicações teológicas de uma ética fundada na separação de moralidade e felicidade) entre Feuerbach e Kant ("Feuerbach und die Kantische Ethik"). Enquanto Manuel Cabada-Castro mostra a presença do princípio feuerbachiano da "afirmação da vida" na teoria da arte dos primeiros escritos de Richard Wagner (*Kunst und Revolution, Das Kunstwerk des Zukunfts*) antes da queda no negativismo produzida em 1851 pelo encontro com Schopenhauer ("Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens und der Einfluß seines Prinzips der Lebensbejahung auf das anthropologische Denken Wagners und Nietzsches").

Partindo da concepção da igualdade da essência humana, Todor Oiserman analisa o pensamento social de Feuerbach como teoria da emancipação e do humanismo revolucionário democrático ("Probleme der menschlichen Emanzipation in der Philosophie Feuerbachs"), enquanto que Xiao-Bin Li ("Wesen, Transzendenz und Gesellschaftlichkeit des Menschen. Eine kurze Betrachtung über Feuerbach und die moderne anthropologische Philosophie") distingue a antropologia feuerbachiana das orientações existencialistas e biológicas de algumas antropologias do século XX.

As perspectivas críticas não deixaram também de se fazer sentir neste Congresso. Robert Baroni ("Der Begriff 'Gattung' bei Ludwig Feuerbach – Beitrag zu einer Aktualisierung der Problematik") analisa a partir de uma perspectiva sociológica o conceito de género, que interpreta como

um essencialismo de invariantes. Tamara Dlugac ("Ich und Du in Liebe, Glaube und Kultur") acentua, na comparação com o dialogismo de Martin Buber e de Michail Bachtin, a não existência em Feuerbach de um lugar para a personalidade e a intimidade. Andreas Arndt ("Unmittelbarkeit. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx' Bruch mit der Spekulation") actualiza os sentidos e funções do conceito de "immediatez", pronunciando-se pela sua ambiguidade.

5. Feuerbach e o contexto histórico

Continua a ser uma das linhas de estudo mais fecundas o esclarecimento minucioso do ambiente histórico-cultural pós-hegeliano e sobretudo do período do *Vormärz*.

A figura de Karl Schmidt, o autor anónimo de *Das Verstandestum und das Individuum* (Leipzig, 1846) durante muito tempo praticamente desconhecido, surge profundamente esclarecida na sua biografia e pensamento, graças ao trabalho de Eric von der Luft ("Karl Schmidts Feuerbachkritik"), que transcreve ainda em longos extractos de *Das Verstandestum und das Individuum* e do romance *Liebesbriefe ohne Liebe* os argumentos contra Feuerbach e Stirner. Georg Gimpl ("Ethisch oder sozial? Zur mißglückten Synthese der Ethischen Bewegung") lança novas luzes sobre a estranha interpretação positivista da ética de Feuerbach por Friedrich Jodl, agora compreensível no contexto da adesão deste ao "movimento ético" inspirado nas morais inglesas e americanas do bem-estar.

Duas polémicas de Feuerbach com seus contemporâneos surgem particularmente tratadas: o contexto histórico-crítico da recensão à *Philosophie des Rechts* de Stahl, por Hermann Klenner ("Feuerbach contra Stahl"), e o debate entre Feuerbach e Stirner, por Lawrence S. Stepelevich ("Stirner contra Feuerbach").

A influência de Feuerbach na evolução das ideias socialistas de Moses Heß é abordada por Hou Cai ("Moses Heß und Ludwig Feuerbach") e Junji Kanda ("Moses Heß und der gescheiterte Weg von Hegel zu Feuerbach"); a presença da teoria da *Sinnlichkeit* no jovem Marx por Martina Thom ("Die produktiv-kritische Verarbeitung von Feuerbachs 'Grundsätzen der Philosophie der Zukunft' in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Karl Marx"); a recepção de Feuerbach por Ruge por João Valdecir Batistiole, ("Zur Entfremdungsproblematik bei der Junghegelianern. Die Wirkung des Entfremdungsbegriffs von Ludwig Feuerbach auf Arnold Ruge"). Registem-se ainda as recepções de

Feuerbach por G. Herweg e Fr. Engels nas comunicações de Ingrid Pepperle ("Philosophie und kritische Literatur im deutschen Vormärz – Ludwig Feuerbach und Georg Herwegh") e de Wolfgang Lefèvre ("Das Feuerbach-Bild Friedrich Engels").

6. A edição crítica

Werner Schuffenhauer ("Neue Daten zum Corpus der Schriften Ludwig Feuerbachs") traça a história e a situação da edição crítica e apresenta em pré-publicação, com apêndices explicativos, quatro textos inéditos: um poema de 1828; "Ein kurzes Wort gegen die Hypokrisie des liberalen Pietismus", publicado em 1841 nos *Hallische Jahrbücher* e que alarga o contexto da crítica a Stahl; e dois documentos importantes para o esclarecimento das posições políticas e o enquadramento de Feuerbach na revolução de 1848: a Carta a Karl Riedel de 26 de Abril de 1848 e "Döllinger und die Preßfreiheit" (Abril de 1850).

7. O diálogo de culturas

Certamente o aspecto mais inédito deste Congresso foi o acolhimento à proposta do diálogo de culturas, aceite por um significativo número de investigadores do Oriente que estabeleceram pontos de homologia entre a antropologia de Feuerbach (a unidade corpo-alma, o pensamento concreto...) e algumas das filosofias orientais, ou forneceram informações sobre a sua recepção – no Japão (Shinichi Suzuki, "Feuerbach und das Denken des Zen Dôgens"; Kazuo Fujimaki, "Erziehung zur Humanität"; na China (Zhongshang Li, "Die Vorrevolution in der Philosophie und die Philosophie der Zukunft – Feuerbachs Philosophie in China"; Guojie Luo, "Ethische Probleme im Dialog der östlichen und der westlichen Kultur"; Yong-fu Yong, "Körper und Geist. Feuerbach trifft Wang Chong und Fan Zhen"; e na Coreia do Sul (Dae-Suk Kang, "Sinn und Grenze der Feuerbachschen Materialismus – im Hinblick auf die philosophische Lage in Süd-Korea untersucht").

Algumas das principais coordenadas temáticas do 1º Congresso Feuerbach, apenas a floradas nesta recensão, encontram-se condensadas na comunicação inaugural de Hans-Martin Saß ("Feuerbach und die Zukunft der Philosophie"), que quis acentuar a actualidade política de Feuerbach e a pertinência da sua reflexão face às grandes preocupações contem-

porâneas do Humanismo e da Natureza.

Ultrapassadas que estão as caracterizações unilaterais como "precur-sor" e "mediador", as últimas tendências da investigação coincidem, para além da sua diversidade, no esforço de redefinição serena e não emocional da imagem do filósofo Feuerbach, reconhecido na autonomia do seu pensamento e na coesão da sua obra.

IV. FEUERBACH EM PORTUGAL: 150 ANOS DEPOIS DE *A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO*

Pensar Feuerbach. Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo* (1841-1991). Lisboa, Edições Colibri / Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993, 147 pp.

Em Dezembro de 1991, por ocasião dos 150 anos da primeira edição de *A Essência do Cristianismo*, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa tomava a iniciativa de promover um Colóquio comemorativo, cujas Actas acabam agora de ser publicadas.

No seu conjunto, as intervenções partiram do motivo inspirador contido no próprio título – "essência do cristianismo" –, embora, estimuladas pela fecundidade problemática da obra, se tenham desdobrado numa pluralidade de abordagens, predominantemente teológicas ou filosóficas, hermenêuticas ou histórico-comparativas.

Joaquim Cerqueira Gonçalves ("Ser e Trindade em *A Essência do Cristianismo* de Ludwig Feuerbach") acentua na crítica feuerbachiana do cristianismo a continuidade de matrizes do pensamento clássico e de elementos da tradição gnóstica e, simultaneamente, a ausência da dimensão histórica da própria crítica. Manuel da Costa Freitas ("O ateísmo hermenêutico de Feuerbach") segue, de uma perspectiva teológica, os mecanismos da redução antropológica da transcendência, apresentando ainda algumas das mais significativas reacções de teólogos contemporâneos à interpelação do ateísmo feuerbachiano.

Analisando a estrutura da alteridade e das suas principais figuras, José Barata-Moura ("Eslarecer significa fundamentar. Alienação e alteridade em *Das Wesen des Christentums* de Ludwig Feuerbach"), defende *DWCh* como um projecto emancipador, inscrevendo-o na concepção renovada da *Aufklärung* pelo *Vormärz*. Eduardo Chitas ("Representações da essência em *A Essência do Cristianismo*") parte da diversidade de sentidos da

categoria central de essência (*Wesen*) e encontra sob a indeterminação do seu uso um marcado essencialismo abstracto e an-histórico. Adriana Veríssimo Serrão ("Da razão ao homem ou o lugar sistemático de *A Essência do Cristianismo*") apresenta *DWCh* como um texto de transição no próprio curso da doutrina feuerbachiana, enquanto momento de passagem de uma concepção teórica a uma antropologia da totalidade humana.

Viriato Soromenho Marques ("Religião e Historicidade em *A Essência do Cristianismo*. Contributo para um diálogo entre Feuerbach e Lessing") reconstitui em torno da historicidade do fenómeno religioso, do sentido da revelação e da crença na imortalidade os fios de um diálogo silencioso entre os dois pensadores. Partindo das referências de Antero a Feuerbach, Leonel Ribeiro dos Santos ("A sombra de Feuerbach na concepção anterior da religião") encontra nelas menos a prova de uma influência directa, fundada num efectivo conhecimento de Feuerbach por Antero, do que as afinidades globais dos seus projectos filosóficos.

Partilhando de uma situação comum a tantos outros países, também entre nós a descoberta do pensamento feuerbachiano pode ser considerada como relativamente recente. Feuerbach começava a ser lido e estudado há pouco mais de uma década, no âmbito de seminários de mestrado, inicialmente no contexto da relação com Marx e com o problema do materialismo, conquistando imediatamente a seguir o estatuto de tema independente de uma reflexão progressivamente diversificada e que se tem vindo a concretizar em pequenos cursos, comunicações e diversos artigos. São de referir, nomeadamente, de José Barata-Moura, "O 'materialismo intuitivo' de Feuerbach", *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, IVª série, 3 (1979-80); "A demanda da prática. A concepção da praxis em Feuerbach", *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 8 (1986); "Filosofia-futuro-prática. Meditação a partir de alguns temas feuerbachianos", *Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, Faculdade de Letras (Filosofia), 1986; "O tema 'França/Alemanha' no pensamento de Ludwig Feuerbach", *Runa. Revista portuguesa de estudos germanísticos*, 11-12 (1989). De Adriana Veríssimo Serrão: "Natureza e Antropologia. Para a compreensão do materialismo de Feuerbach no período posterior a 1843", *Filosofia*, Lisboa, 3 (1986); "A imortalidade do escritor. Filosofia do pensar e da morte no jovem Feuerbach", *Dinâmica do Pensar. Homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras, 1991. Este alargamento do interesse seria confirmado pelo aparecimento da primeira tradução portuguesa de uma

colectânea dos seus escritos reformadores³⁷, verificando-se ainda na introdução de Feuerbach nos programas do Ensino Secundário.

A organização do referido Colóquio assinala, por isso, na brevíssima história dos estudos portugueses sobre Feuerbach, muito mais do que a celebração formal de uma efeméride, quanto um momento simbólico, primeira oportunidade que foi de fomentar a investigação e o debate público em torno daquela que, sendo sem dúvida a obra mais conhecida de Feuerbach, é considerada ainda por muitos como o seu trabalho fundamental.

ZUSAMMENFASSUNG

DAS FEUERBACH BILD IN DER NEUESTEN LITERATUR (1988-1993)

1. Obwohl die Feuerbach Bibliographie sehr umfangreich ist, wiederholen sich dennoch bei den meisten Titeln fast immer dieselben Deutungsmuster: Feuerbach wird hauptsächlich als Kritiker der Religion und der spekulativen Philosophie dargestellt und sein Denken als fragmentarisch und negativ beurteilt. Dementsprechend kann man behaupten, daß die wesentlichen Aspekte seiner Philosophie, bzw. seiner Anthropologie, nicht genug hervorgehoben worden sind.

Nach einer knappen Darstellung der wichtigsten Momente der Rezeption seit dem 19. Jahrhundert, werden in diesem Artikel sowohl die Monographien von Ursula Reitemeyer (*Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*) und Alexis Philonenko (*La jeunesse de Feuerbach (1828-1841). Introduction à ses positions fondamentales*), als auch die Vorträge des 1. Feuerbach-Kongresses (Bielefeld, 1989) rezensiert.

Die neuen Richtungen der Forschung zeigen deutlich das Streben nach einer gründlicheren Hermeneutik der Texten, um die bisherigen Vorurteile zu überwinden und Feuerbach im Rahmen der aktuellen Fragen der Philosophie zu verstehen.

2. Im Dezember 1991 wurde ein Kolloquium zur Erinnerung an das Erscheinen des Werkes *Das Wesen des Christentums* von der Philosophischen Fakultät der Universität Lissabon veranstaltet. Dieses Kolloquium hat Feuerbach zum ersten mal in Portugal zum Zentralpunkt einer öffentlichen Diskussion gebracht. Die folgenden Vorträge wurden gehalten:

Adriana Veríssimo Serrão: Von der Vernunft zum Menschen. Über den systematischen Ort von *Dem Wesen des Christentums*; Joaquim Cerqueira

37 Ludwig Feuerbach. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos* [*Necessidade de uma reforma da filosofia e Teses provisórias para a reforma da filosofia*]. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988. Uma tradução de *A Essência do Cristianismo* está entretanto em curso de publicação pela Fundação C. Gulbenkian.

Gonçalves: Sein und Trinität im *Wesen des Christentums*; Manuel da Costa Freitas: Der hermeneutische Atheismus Feuerbachs; José Barata-Moura: Erklären heißt begründen. Entfremdung und Anderssein im *Wesen des Christentums*; Eduardo Chitas: Vorstellungen des Wesens im *Wesen des Christentums*; Viriato Soromenho Marques: Religion und Geschichtlichkeit in *Dem Wesen des Christentums*. Beitrag zum Dialog zwischen Feuerbach und Lessing; Leonel Ribeiro dos Santos: Der Schatten Feuerbachs in der Religionsinterpretation von Antero de Quental.

Die portugiesische Feuerbach-Forschung, obwohl relativ neu, zählt schon mit einer Reihe von Artikeln und Studien, wo die Linien der Idealismuskritik, des Materialismus und der Anthropologie vorrängig berücksichtigt worden sind. Von José Barata-Moura: "Der 'anschauende Materialismus' Feuerbachs" (1979-80); "Die Frage nach der Praxis. Feuerbachs Auffassung der Praxis" (1986); "Philosophie - Zukunft - Praxis. Eine Reflexion im Rahmen einigen feuerbachschen Themen" (1986); "Das 'Frankreich/Deutschland' Motiv bei Ludwig Feuerbach" (1989). Von Adriana Veríssimo Serrão: "Natur und Anthropologie. Zum Verständnis Feuerbachs Materialismus nach 1843" (1986); "Die Unsterblichkeit des Schriftstellers. Philosophie des Denkens und des Todes beim jungen Feuerbach" (1991). Die reformatorischen Schriften (*Notwendigkeit einer Veränderung, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) wurden (Lissabon, 1988) von Artur Morão ins Portugiesische übertragen und die Übersetzung von der 1. Auflage des *Wesen des Christentums* wird bald erscheinen.

RECENSÕES

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, col. Figures, 1991, 271 pp.

Elaborados ao longo de 37 anos, os textos que compõem esta mais recente obra de Levinas testemunham a continuidade de pensamento e a constância de princípios próprios ao autor, na abordagem de temas tão diversos como o sofrimento, o amor, o tempo, os direitos humanos ou a cultura, para além do confronto, sempre presente ao longo da obra, com a fenomenologia husserliana e a ontologia contemporânea, muito particularmente com a figura de Heidegger¹.

1. Embora se tenha optado por uma organização cronológica dos estudos que integram esta colectânea, não deixa de estar presente a preocupação de lhes conferir uma unidade temática, expressa, desde logo, pelo próprio Levinas, quando afirma no prefácio que o primeiro texto seleccionado "[...] indica o debate geral dos estudos que o seguem. A racionalidade do psiquismo humano é aí buscada na relação intersubjectiva, na relação de um a outro, na transcendência do "para-o-outro" que instauram o "sujeito ético", que instauram o *entre-nós*." (p.9).

É, pois, o estatuto da racionalidade ocidental que aqui se questiona, patente na pergunta que dá título ao estudo inaugural: "L'Ontologie est-elle fondamentale?", datado de 1951. Nele, Levinas põe em causa o sentido inovador da "ontologia fundamental" heideggeriana, situando-a no interior da tradição ocidental, na medida em que cumpre ainda os desígnios de uma razão pautada pelo postulado da inteligibilidade universal. Fazer preceder o ente por um "horizonte de ser" ou por uma "abertura" onde a luz é filtrada e determina os contornos deste, tornando-o acessível à compreensão, significaria manter o primado da razão teórica e do conhecimento sobre a existência, de tal modo que o *Dasein*, enquanto "ck-sistente", se encontra já projectado e vocacionado para a compreensão radical do ser. A abordagem do tema da morte, num texto muito posterior ("Mourir

1 Todos os presentes estudos figuram pela primeira vez numa obra do autor, excepto "Herméneutique et au-delà" que surgiu já integrado em *De Dieu qui vient à l'idée*.

pour...", de 1987), vem completar a tese avançada, ao identificar o *Dasein* com o modelo de uma subjectividade auto-suficiente e fechada sobre si própria, onde a morte, longe de constituir um limite ao *poder* de compreensão e de apropriação de si do sujeito, o potencia, pondo-se, mesmo, como sua condição última de possibilidade.

Na comparação entre as análises da mentalidade primitiva e do sagrado, levadas a cabo por Lévy-Bruhl, e a filosofia heideggeriana, em "*Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine*" (1957), procura-se mesmo alicerçar a "experiência do ser", predominantemente afectiva e pré-predicativa, na categoria da *participação*. Participar do ser significaria não só integrar-se nele, mas comungar do seu *poder*, e, como tal, ascender à compreensão e à dominação, pela coincidência com uma entidade anónima investida de uma dignidade sobrenatural. O primeiro passo estaria dado para um processo tendente a converter a participação em objectivação, a qual, longe de ser contestada pelas reflexões heideggerianas sobre a técnica, apenas se confirmaria pela tentativa de retorno à sua fonte originária.

2. A uma razão objectivante e a uma subjectividade autónoma Levinas opõe uma razão intersubjectiva ou dialógica e uma subjectividade heterónoma, onde o outro é invocado em vez de compreendido e o eu se dispõe a morrer por ele em vez de "cuidar" da sua existência em face da morte. Esta racionalidade encontraria a sua expressão filosófica na fenomenologia husserliana, muito em particular no tema da redução fenomenológica, assimilada a esse "acordar" da consciência que repousa na identidade consigo mesma. O estudo "*La Philosophie et l'éveil*", de 1976, descortina, para além da busca da certeza e da evidência, que torna a fenomenologia ainda herdeira das "filosofias do saber", esse plano mais originário da vivência, onde o eu se despoja de todo o aparelho teórico da adequação e da identificação objectiva, para *transcender* a imanência da consciência. A ideia de uma apodicticidade que não pressuponha a adequação, expressa nas *Méditations Cartésiennes*, permite fundamentar uma referência a si do eu que não tenha origem nele, mas precisamente numa alteridade de tal modo radical que não lhe permite reduzi-la a si, antes o expulsa da identidade consigo próprio.

Num texto da mesma época - "*Herméneutique et au-delà*" (1977) - Levinas extrai as consequências desta inadequação primeva do eu para a reflexão filosófica, mostrando como conduz à superação do primado ontológico. A *ênfase*, enquanto método proposto para a filosofia, explicaria não só a passagem da posição do ente à autoposição ou à consciência de si, mas, sobretudo, a transmutação desta última em exposição a outrem, a sua sublimação num para além do ser, em que passa de ontológica a ética.

A definição da ética como "ênfase da ontologia" pressupõe, assim, um movimento simultaneamente além e aquém da consciência intencional, pondo a claro o primado da consciência "não-intencional" ou da "má consciência" como núcleo da racionalidade dialógica. O estudo intitulado "*La conscience non-intentionnelle*" (datado de 1983 na versão aqui disponível) traça este mesmo percurso, definindo o não-intencional como a passividade inconvertível em espontaneidade

com que o sujeito é afectado pelo Outro, posto em causa na sua identidade ontológica, numa palavra, acusado de ser, de possuir um "lugar ao sol", e, por isso mesmo, odiável, na expressão de Pascal, repetidamente invocada por Levinas. Esta "má consciência" pelo simples facto de se ser não tem ainda uma conotação moral, pois não implica culpabilidade, mas é ética e metafísica, diz respeito à imputação do eu pelo sofrimento injustificável de outrem. Ora, esse "sofrimento inútil", que dá nome ao texto de 1982, constitui a malignidade do mal, anterior a toda a explicação ontológica e moral com que a teodiceia procura justificá-lo, quer recusando-lhe positividade quer reduzindo-o ao cálculo da recompensa e do castigo. Assim se anuncia, no século marcado pelo holocausto da segunda guerra mundial, o fim da teodiceia, pois "para uma sensibilidade ética [...] a justificação da dor do próximo é certamente a origem de toda a imoralidade" (p.116).

A ideia de Infinito e o apelo a uma temporalidade diacrónica completam o quadro da metafísica levinasiana. Num dos textos mais recentes desta colectânea – "L'idée d'infini en nous", de 1988 – o autor retoma a análise da ideia cartesiana de Infinito, iniciada 30 anos antes, enfatizando a natureza *afectiva* da relação entre finito e infinito, onde a intencionalidade objectivante é substituída pela adoração e pela submissão a uma transcendência que, justamente por ser incompreensível e destituir o eu do seu poder, imprime nele a sua marca indelével, obrigando-o a responder. Por seu turno, estudos como "De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps" (1983) e "Diachronie et représentation" (1985), retratam o diálogo encetado entre o eu finito e o Outro infinito em termos de uma diacronia impossível de colmatar pelo retorno ao Uno primordial ou de sincronizar em totalidade. Toda a filosofia ocidental, desde Plotino até Husserl, se teria esgotado na tentativa de recuperar a unidade perdida, fazendo da presença à consciência o simulacro de uma eternidade de onde tivesse sido banida toda a referência ao tempo. O esforço husserliano de verter o fluxo temporal na sincronia da consciência, pelo recurso à sua dupla faceta retencional e protencional, revelar-se-ia infrutífero em face de um tempo vindo do Outro, isto é, sem começo para a consciência, pois tem origem num "passado imemorial" que nunca foi presente, mas que, por essa mesma razão, apela a um movimento de futuração infinito, onde o diálogo recomeça a cada instante, consciente da sua natureza inexaurível.

3. O privilegiar da relação a dois, onde o carácter único do Outro se sobrepõe a todos os outros, não significa, no entanto, por parte do autor, uma recusa incondicional da totalidade ontológica, mas tão-só a sua subordinação ao princípio ético-metafísico da separação. Já em 1954, no texto "Le Moi et la Totalité", Levinas mostra como o "milagre" da actividade pensante torna o eu irredutível à organicidade do todo natural, mas também social, fazendo desta separação metafísica o fundamento do diálogo encetado com um Outro igualmente irredutível à totalidade. Porém, este elo exclusivo, cujo modelo é a relação amorosa, deve ser mediado pelo *terceiro*, figura da comparação e da medida niveladora, capaz de instituir a justiça equitativa no seio do todo social. Ora, tal abandono da clausura própria à relação diádica torna-se ambivalente, na medida em que subsume cada

eu à economia do todo, mas, em simultâneo, abre caminho à universalização da responsabilidade ética.

A exigência de fazer coexistir os planos ético e ontológico, ou o amor (do Outro) e a justiça (para com o Terceiro), constitui um dos aspectos mais polémicos e, ao mesmo tempo, mais sugestivos, da reflexão levinasiana. Nela se conjuga a impossibilidade de fundar um discurso sobre o Outro sem trair a sua alteridade e a urgência em dirigir-lhe a palavra da responsabilização (cf. a entrevista de 1983, significativamente intitulada "Philosophie, Justice et Amour"). A filosofia deverá ter justamente como tarefa enunciar esta dificuldade e não tentar resolvê-la, mas, para tal, o "amor da sabedoria" deverá inverter-se em "sabedoria do amor", onde este funda e transcende sempre aquela, em vez de ser por ela instrumentalizado. É nesta inversão que a tarefa do filosofar se mostra prioritariamente ética, ao anunciar o primado do agir responsável sobre a liberdade reflexiva, inversão essa que, de algum modo, resume o projecto levinasiano no seu cerne.

Cristina Beckert

CLÉMENT ROSSET, *Principes de Sagesse et de Folie*, Paris, Minuit, col. Critique, 1991, 125 pp.

Conhecido essencialmente pelos seus estudos sobre Schopenhauer¹, Clément Rosset é, no entanto, autor de uma vasta obra filosófica de cunho marcadamente pessoal, tanto no estilo como nos temas abordados². Entendendo a filosofia enquanto atitude sapiencial e crítica, Rosset procura mostrar-nos como a assunção integral e incondicionada da *realidade*, naquilo mesmo que ela tem de efêmera e accidental, é condição de possibilidade da verdadeira experiência jubilosa de existir.

Influenciado pela noção nietzscheana de "gaia ciência" (*fröhliche Wissenschaft*), Rosset sublinha a reciprocidade existente entre o sentimento de alegria e a aprovação incondicionada do acto de existir. Daí a sua crítica mordaz a todas as filosofias que, de algum modo, buscam encontrar um fundamento exterior ao real, como é o caso, segundo a sua opinião, da filosofia heideggeriana, quando sustenta uma diferença ontológica fundamental entre o ser e os entes. Ao propor esta "duplicidade ontológica", Heidegger não fez mais do que consubs-

1 *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF, 1967; *Schopenhauer*. Paris, PUF, 1968; *L'esthétique de Schopenhauer*. Paris, PUF, 1969.

2 *La philosophie tragique*. Paris, PUF, 1960; *Logique du pire*. Paris, PUF, 1971; *L'anti-nature*. Paris, PUF, 1973; *Le réel et son double*. Paris, Gallimard, 1976; *Le réel. Traité de l'idiotie*. Paris, Minuit, 1978; *L'objet singulier*. Paris, Minuit, 1979; *La force majeure*. Paris, Minuit, 1983; *Le philosophe et les sortilèges*. Paris, Minuit, 1985; *Le principe de cruauté*. Paris, Minuit, 1988.

tanciar uma longa tradição do pensamento ocidental que hipostasiou uma instância exterior ao real como condição da sua inteligibilidade. Tal é o caso das noções de totalidade, de natureza, de infinito, de ordem, de sentido, entre tantas outras. Subjacente a esta "duplicidade ontológica", a esta recusa do real, encontra-se afinal o mesmo sentimento retratado nos célebres versos de Rimbaud, segundo os quais "La vraie vie est absente"³.

O conceito de *realidade* proposto pelo autor não se deixa, deste modo, subsumir sob nenhuma categoria, pois, se assim fizessemos, estaríamos a privilegiar uma outra noção. Podemos, quanto muito, realizar uma descrição fenomenológica da nossa experiência do real, denunciando as consequências, por vezes patéticas, da assunção do *irreal* como princípio de existência. Nesta distinção, de cariz acentuadamente ético, entre a assunção do real e do *irreal* encontra-se o próprio princípio que diferencia a "sabedoria" (*sagesse*) da loucura (*folie*).

Nos *Principes de Sagesse et de Folie*, Rosset vai fundamentar a sua atitude filosófica tendo como ponto de partida os seguintes versos do poema de Parménides:

"É preciso dizer e pensar que o que é é, pois o que existe existe e o que não existe não existe. Convido-te a meditares sobre isso. Tu nunca forçarás o que não existe a existir."⁴

Comentando estes versos, diz-nos Rosset: "Estas sentenças de Parménides parecem ser, à primeira vista, de uma banalidade e de uma pobreza totais, pois apenas se limitam a lembrar o que é manifesto em si e evidente para todos: o que é é, o que não é não é. Pura tautologia da qual não há nada a aprender nem a temer." (pp. 9-10). Contudo, uma análise mais atenta, permite, segundo Rosset, compreender a razão pela qual a deusa nos previne de que esta verdade "está situada para lá do caminho dos homens", exigindo da nossa parte um "coração intrépido"⁵. Estes versos de Parménides ensinam-nos que em face do real "não há escapatória ou alternativa possível" (p.10), o que transforma o homem num condenado, sem apelo, à realidade. Esta "condenação à realidade", despojando a existência singular de qualquer outra possibilidade, é, na maioria dos casos, rejeitada liminarmente, preferindo-se uma condenação do próprio acto de existir e, assim, do real. Ora, para Rosset, a assunção integral da realidade, longe de nos conduzir ao nihilismo, permite, pela sua lucidez, que cada um de nós saboreie a alegria de ser.

A nossa experiência do real é, para Rosset, idêntica àquela que Parménides nos descreve, quando sublinha o seu carácter *perene*. "A realidade do café é a do

3 RIMBAUD, *Une saison en enfer* (1873) in *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*. Paris, Gallimard, 1984², p.135

4 A tradução proposta por Cl. Rosset é a seguinte: "Il faut dire et penser que ce qui est est, car ce qui existe existe, et ce qui n'existe pas n'existe pas: je t'invite à méditer cela. Tu ne forceras jamais ce qui n'existe pas à exister." (p.7). Cf. PARMÉNIDES, frag. 6 e 7.

5 Cf. PARMÉNIDES, frag. 1.

que eu bebo neste momento, a realidade do Pártenon é a das ruínas que visito hoje em Atenas. Para o dizer, numa só palavra, incorrendo num aparente paradoxo: *nenhuma realidade foi submetida à alteração, ao passado e ao devir*. Existir significa ser ele mesmo e agora, – nem outro, nem antes, nem depois, nem alhures: inalterado, não gerado, imperecível, imóvel. O acordo foi sempre total entre a realidade mais insignificante e o ser descrito por Parménides." (p.17). O real deixa-se, deste modo, traduzir na vivência incarnada de um "aqui" e de um "agora", do qual nos é impossível fugir. Estamos "condenados" a um "aqui" e "agora" que, em si mesmos, permanecem inalteráveis, independentemente do contexto mutável em que se realizam. Por mais que queiramos mudar de espaço ou de tempo, não somos capazes de viver realmente num espaço e num tempo que não sejam o do "aqui" e do "agora". A incapacidade de viver o tempo presente, o único real, é, para Rosset, o sinal mais comum da nossa similar incapacidade de viver realmente. "Contestar o que é, em nome do que foi ou do que poderia ter sido se invertêssemos o curso do tempo, provém de uma alucinação comum e instintiva." (p.20).

A consciência lúcida e perene do "aqui e agora" da vivência real é-nos imposta, muitas vezes contra a nossa vontade mais íntima. É o caso paradigmático, segundo Rosset, do enjoo no mar. "Aquele que sofre de enjoos no mar [...] é colocado numa situação tal que lhe é intolerável pensar que esta se pode prolongar, nem que seja por mais um instante, mas que é impossível fazer cessar, pelo menos a curto prazo; pois é impossível que um mar muito agitado se apazigüe subitamente, como é impossível que o navio apanhado na tempestade alcance instantaneamente a costa distante. É inútil pedir ao comandante que interrompa, durante um momento, [...] os efeitos do balanço, – como esta velha senhora inglesa [...] que, no máximo, do seu enjoo, ainda encontrou energia para subir ao tombadilho do navio e intimidar o comandante, ordenando-lhe que "parasse" (*Stop it!*)."

(p.41). O interesse filosófico da náusea encontra-se ligado, como aliás Sartre tinha intuído, não tanto a um acontecimento contingente, susceptível de "se prestar ao riso como à compaixão", mas antes ao próprio facto de se existir realmente. "Pois é a existência enquanto tal que é amaldiçoada, formalmente condenada, inteiramente rejeitada e literalmente "vomitada" (p.42). O mesmo sentimento de realidade é-nos paradoxalmente transmitida em momentos de grande alegria, quando experienciamos a plenitude do acto de existir. "O sentimento jubiloso da existência está curiosamente muito próximo da náusea da existência e tende, mesmo, até certo ponto, a confundir-se com ela, na medida em que o facto da existência existir é experimentado nos dois casos com uma igual e excepional intensidade. A análise da alegria [...] mostra, com efeito, que o homem feliz não se regozija de tal ou tal felicidade, mas do próprio facto da existência existir. [...] O que quero apenas sublinhar aqui e agora é que é o mesmo carácter fundamental da existência – existir aqui e agora, apenas aqui e agora – que constitui indiscernivelmente o seu horror e encanto." (pp.44-45).

PLATÃO, *Ménon*, trad. do grego e notas de Ernesto R. Gomes e estudo introdutório de José Trindade Santos, Lisboa, Edições Colibri, col. Universalia, 1992, 140 pp.

É de saudar a decisão das Edições Colibri de republicar esta tradução do *Ménon*, originalmente dada à estampa pela GEC Publicações, e, ao que parece, perdida na engrenagem da distribuição.

Consensualmente visto como um texto de charneira, situado entre os diálogos dos chamados primeiro e segundo períodos de Platão, o *Ménon* é um dos diálogos em que o Mestre Atenienense expõe filosoficamente – e até mesmo "experencialmente", se levarmos a sério a conversa entre Sócrates e o escravo (vide 82b-85b – a teoria da reminiscência (vide 80d-86a), pilar do seu edifício do saber, e que será igualmente discutida no *Fédon*, no contexto das teses acerca da imortalidade da alma (vide 72e-77a), e tratada "miticamente" no *Fedro* (vide 246a ss.).

Por seu turno, a discussão da temática da *arêté*, tema central do diálogo, permite, por um lado, com a identificação (ainda que hipotética) de virtude e saber (vide 87c-d), ver a uma nova luz as aporias em que resultam os diálogos elênticos; e, por outro, com a valorização da opinião verdadeira, aqui como guia para a conduta (vide 97b-c), trazer para a consideração dos diálogos uma questão que se revelará da maior importância, nomeadamente nos diálogos críticos.

De salientar, ainda, o carácter de certo modo iniciático conferido neste texto à geometria, e que será confirmado por várias passagens da *República*, das quais a menos importante não é certamente a do final do Livro VI.

Por todas estas, e certamente muitas outras, razões, mas também porque é possível lê-lo a vários níveis de profundidade, com a consequente aptidão para ser trabalhado nos vários graus de ensino da filosofia, nomeadamente no secundário e no superior, sem nunca se deixar enredar nas malhas de um ensino doutrinal, que ele mesmo recusa (vide 81e-82a), este é um diálogo de grande importância para a compreensão do platonismo.

Para os leitores portugueses, esta tradução tem, além dos atractivos próprios do texto, ainda o de se apresentar num vernáculo escoceito, que, como confessa o próprio tradutor, Dr. Ernesto Rodrigues Gomes, pretende situar-se num nível de linguagem "próprio de uma conversa entre amigos: o nível familiar", e que consegue, deste modo, escapar às ciladas, de não pequena monta para um tradutor de Platão, do grego corrente, tarefa esta só possível a um estudioso que possua grande familiaridade com a língua e o estilo do Mestre Atenienense. Seriam, no entanto, de evitar os inter-títulos, tradição escolástica felizmente caída em desuso, que de algum modo dificultam, quando não viciam, a leitura do texto.

Uma nota ainda para a introdução, do Prof. Doutor José Trindade Santos, que, com a sua habitual clareza e concisão, pode ser entendida como mais um elemento no seu esforço de divulgação e aprofundamento, entre nós, do pensamento filosófico de Platão.

Maria José Figueiredo

NÓTULA SOBRE OS OITENTA ANOS DE ENSINO DA FILOSOFIA NA FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA

Ao iniciar-se, com o presente número, a publicação da revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, vêm certamente a propósito algumas palavras evocativas da passagem dos oitenta anos de ensino da Filosofia na nossa Faculdade.

Fundada em 1911, no contexto da reforma republicana (Decreto com força de lei de 9 de Maio de 1911), a Faculdade de Letras de Lisboa é herdeira do Curso Superior de Letras, criado pela clarividência do jovem Rei D. Pedro V. Era intenção do novo Curso repor a dignidade dos estudos filosóficos, filológicos e históricos, reabilitando, no que à Filosofia se refere, uma tradição interrompida pela reforma pombalina da Universidade de Coimbra de 1772, ao reduzir praticamente o ensino da Filosofia ao estudo das Ciências Naturais, e pela carta régia de 24 de Janeiro de 1791, ao banir do *curriculum* universitário as disciplinas de Filosofia Racional e Moral, que, não obstante, a reforma pombalina preservara.

Neste âmbito, mercê dos particulares condicionalismos da história pátria na segunda metade do século passado, é sabido o modo como o positivismo cedo alcançou particular audiência entre nós, com as inevitáveis consequências ao nível do ensino da Filosofia.

Determinava-se, assim, por definição, um marcado alheamento perante temáticas de natureza ontológica e metafísica, com continuidade em períodos ulteriores, já com a Faculdade instituída. Aí se enquadra o esforço desenvolvido por lentes como Teófilo Braga e Silva Teles no sentido de imprimir uma orientação sociológica ao ensino ministrado no Curso, traduzindo a importância que a "física social" adquirira no seio da filosofia positivista.

De qualquer forma, desde a sua criação e até à reforma republicana de 1911, o ensino da Filosofia não conhecia um espaço autónomo, encontrando-se as disciplinas filosóficas irmanadas com as de temática histórica e filológica, traduzindo uma orientação mais marcada por propósitos de cultura geral e não tanto pela intenção de uma sistematização aprofundada, que ao presente vigora.

É o que se verifica tanto no plano de estudos inicial do Curso Superior de Letras, onde a Filosofia se encontra lado a lado com a "História Pátria e Nacional" a "Literatura Latina e Grega...", "Literatura Moderna da Europa e especialmente Literatura Portuguesa", e ainda a "História Universal Filosófica", como também com a reforma de Jaime Moniz, em 1901, que, ao estabelecer quatro secções dentro do Curso (curso geral; curso de habilitação para o magistério; curso de bibliotecário arquivista; curso diplomático), inclui a Filosofia no âmbito do "curso geral", ao lado da Geografia, da História, da Literatura e da Filologia.

Será somente com a criação da Faculdade de Letras, fruto da particular atenção que o ensino superior mereceu, tal como o ensino primário, ao regime republicano, que a Filosofia é incluída numa secção autónoma – o 6º Grupo de Filosofia, constituído pelas seguintes cadeiras:

Filosofia (Psicologia, Lógica e Moral)
História da Filosofia Antiga, Medieval e Moderna
Psicologia Experimental
Estética e História da Arte

A referida autonomia perde-se de novo com a reforma de 1926, ao fundir-se, numa mesma secção, a História e a Filosofia, sem que, no entanto, se possa considerar que tal situação traduzisse uma regressão evidente. Com efeito, como refere Francisco da Gama Caeiro¹ o curso de Filosofia mantinha-se, desde o primeiro plano de estudos, com a reforma de 1911, fiel a um cunho historicizante e de cultura geral que a nova situação de amálgama disciplinar vinha, afinal, reconhecer. Como é sabido, apenas com a reforma de 1957 as duas áreas do saber virão a reencontrar a sua autonomia própria no plano dos *curricula* da Universidade portuguesa.

Vale no entanto a pena seguir os elencos disciplinares de duas reformas ulteriores a 1911, pois são de molde a revelar qual a orientação proposta aos estudos filosóficos, nomeadamente no que diz respeito à particular fortuna da Psicologia Experimental, amplamente cultivada por mestres como Mattos Romão e Artur Moreira de Sá. Referimo-nos às reformas de 1918 e de 1930.

Na primeira, o 5º Grupo – Ciências Filosóficas, inclui as disciplinas seguintes:

1 Francisco da Gama Caeiro, *Da Filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa*, separata da "Revista da Faculdade de Letras", Lisboa, 1983, p. 20.

Psicologia Geral, Lógica e Moral (cadeira bienal)
História da Filosofia Antiga (curso semestral)
História da Filosofia Medieval (curso semestral)
História da Filosofia Moderna e Contemporânea (curso semestral)
Psicologia Experimental (cadeira anual)

Na segunda, conduzida pelo ministério de Gustavo Ramos, as Ciências Filosóficas regressam ao 6.^o Grupo, e para além das disciplinas de História da Filosofia já consagradas no projecto de 1918, acrescenta-se: "História da Filosofia em Portugal; "Moral"; "Lógica e Metodologia", "Teoria do Conhecimento". A estas segue-se um elenco de disciplinas do âmbito da Psicologia: "Psicologia Experimental", "Psicologia Geral".

Para além deste 6.^o Grupo, a reforma de Gustavo Ramos criou o 7.^o Grupo, dedicado às Ciências Pedagógicas, destinado à formação de professores, onde para além da "História da Educação", "Pedagogia e Didáctica" e "Higiene Escolar", sobressaíam as disciplinas de "Psicologia Geral" e de "Psicologia Escolar e Medidas Mentais", o que permitia alargar o espaço de influência dos estudos de Psicologia, que criaram uma tradição de décadas na nossa Faculdade.

Mercê do impulso dos dois mestres citados, a Psicologia Experimental veio, pois, a fazer escola, encontrando na Lógica o outro pilar essencial do ensino da Filosofia tal como durante três décadas este foi entendido.

No caso concreto da Psicologia, a sua afirmação no *currículum* da nossa Faculdade, no que à Filosofia se refere, encontra um momento decisivo com a criação, ainda sob a vigência do ministério de Gustavo Ramos, do Laboratório de Psicologia Experimental por que Mattos Romão se vinha batendo, praticamente desde a sua entrada para a docência na Faculdade de Letras, em 1912, em concurso célebre, ao qual se apresentara também Leonardo Coimbra, afastado por incompatibilidade com o júri.

Como aponta Mattos Romão² o interesse pelos estudos de Psicologia, na sua vertente experimental, despertara já durante a primeira década do nosso século em lentes do Curso Superior de Letras, com destaque para Francisco Adolfo Coelho e Joaquim António da Silva Cordeiro, cujo interesse pela obra de W. Wundt foi manifesta: "foi também esta a influência que nós recebemos e que nos orientou nos nossos estudos"³, reconhece Mattos Romão.

A este respeito revela-se do maior interesse a consulta do quadro dos trabalhos dos discentes, orientados por este professor e por ele reproduzido⁴.

2 Mattos Romão, "Alguns aspectos da evolução dos estudos filosóficos na Faculdade de Letras de Lisboa" in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 2.^o s., fasc. 8, 1942, p. 58.

3 Ibid., p. 58.

4 Ibid., p. 65-67.

Com o mesmo entusiasmo com que se entregara à Psicologia, procurou Mattos Romão reabilitar o ensino da Lógica, que em pluralidade de interesses e correntes tem já hoje uma tradição firmada na Faculdade de Letras, ligada também ao nome do Professor Doutor Vieira de Almeida, ao qual o Departamento dedicou recentemente um volume de homenagem⁵.

Após a saída de Mattos Romão, a escola por este criada encontrará continuidade na actividade do Professor Doutor Artur Moreira de Sá, nomeadamente no que se refere à Psicologia condutista. Igual interesse possui, pois, a lista de trabalhos de pesquisa, muitos deles constituindo teses de licenciatura, conduzidos sob a sua orientação e por ele publicada nas páginas da *Revista da Faculdade de Letras*⁶.

Todavia, a actividade de Moreira de Sá no seio da Faculdade estendeu-se muito para além daquele âmbito, desenvolvendo-se em planos que importa hoje, mais do que nunca, continuar. Referimo-nos não apenas à edição do *corpus* documental da Universidade: o *Chartularium Universitatis Portugalensis* e o *Auctarium Chartularii Universitatis Portugalensis*, como também à profícua actividade do Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, por si dirigido, nomeadamente no que se refere à edição de textos fundamentais da filosofia portuguesa⁷, cuja importância para o ensino da Filosofia em Portugal é difícil de exagerar. Aliás, o interesse pelo pensamento filosófico português, que tanto ficou a dever a Moreira de Sá, encontrará um decisivo impulso em Francisco da Gama Caeiro, que, sucedendo-lhe, regeu até ao início da presente década a disciplina de História da Filosofia em Portugal, convertida em disciplina anual com a reforma de 1957 e posteriormente chamada Filosofia em Portugal. A sua acção esclarecida e persistente, dentro e fora da Faculdade, foi e continua a ser fundamental no campo da valorização, da pesquisa e da difusão da cultura filosófica portuguesa.

As décadas de 50 e 60 foram aliás marcadas pela acção de alguns docentes que importa naturalmente mencionar. Referimo-nos, sempre com risco de injusto esquecimento de outros, a Délio Nobre dos Santos e a Manuel Antunes.

O primeiro, difícil de catalogar, pela pluralidade de horizontes culturais que perseguiu, encontra no problema sempre presente da fundamentação da filosofia o tema nuclear da sua actividade pensante. No caso do Padre Manuel Antunes, a quem o Departamento de Filosofia dedicou recentemente um volume de home-

5 VV. AA., *Vieira de Almeida (1888-1988). Colóquio do Centenário*, Faculdade de Letras de Lisboa, Departamento de Filosofia, 1991.

6 Artur Moreira de Sá "Nótu-la sobre as dissertações de Psicologia apresentadas nos últimos 20 anos na Faculdade de Letras de Lisboa" in *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 3º s., 14, Lisboa, 1971, p. 49.

7 Para uma lista pormenorizada dos títulos editados, vide Francisco da Gama Caeiro, *Da Filosofia...*, op. cit., pp. 41-42.

nagem⁸, a marca do seu magistério ecoa ainda na nossa actividade, tanto através daqueles que o conheceram directamente, como pelos mais "recentes", que encontram nos seus textos o sempre gratificante encontro com a palavra. Marcantes foram as suas lições no âmbito da Ontologia, da História da Cultura Clássica, da História da Civilização Romana ou da Filosofia Antiga.

Uma palavra de destaque cabe certamente aos mestres estrangeiros que exerceram entre nós parte do seu magistério, nomeadamente a Oswaldo Market, cuja actividade foi decisiva, sobretudo pela atenção dedicada à obra de Kant e ao idealismo e romantismo alemães⁹.

Nas últimas três décadas, se existe aspecto marcante da orientação do ensino da Filosofia na Faculdade de Letras de Lisboa, pode dizer-se que ele se encontra no esforço de superação da ambiência de cultura geral vigente desde a criação do Curso Superior de Letras e da sua transformação em Faculdade de Letras de Lisboa. Essa orientação tinha já recebido os seus primeiros golpes com a vertente de especialização e de investigação nos domínios da Psicologia, iniciada com Mattos Romão e continuada por Moreira de Sá, fase entretanto superada com a autonomia da Psicologia no contexto universitário, a par do influxo conhecido pelos domínios da Metafísica e da Ontologia. Actualmente, a par de um *corpus* coerente de disciplinas da área da História da Filosofia, é patente a atenção perante os temas e problemas da filosofia contemporânea. Assim, com o intuito de assinalar convenientemente a passagem dos oitenta anos do ensino da Filosofia na Faculdade de Letras, prepara o Departamento em colaboração com a Biblioteca Central da Faculdade, uma exposição bibliográfica e documental, que procurará constituir-se numa mostra adequada do real valor, passado e presente, de todos quantos aqui exerceram e exercem a sua actividade docente.

Pedro Calafate

8 VV.AA., *Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes*, Faculdade de Letras de Lisboa, Departamento de Filosofia, 1986.

9 VV.AA., *Dinâmica do Pensar. Homenagem a Oswaldo Market*, Faculdade de Letras de Lisboa, Departamento de Filosofia, 1991.

ACTIVIDADES DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Forum Filosófico

Inaugurada em 29 de Janeiro de 1992, esta iniciativa promovida pelo Departamento de Filosofia e aberta a toda a Faculdade e à comunidade, vai já na sua 6ª edição, prevendo-se a sua continuação regular. Foram entretanto apresentadas as seguintes conferências, seguidas sempre de animado debate: "Frederico, o Grande e a 'Aufklärung'", pelo Prof. Doutor Viriato Soromenho Marques; "Escrituralidade e oralidade na génese da Filosofia", pelo Prof. Doutor José Trindade Santos; "Cérebro, Livro, Computador", pelo Prof. Doutor Fernando Belo; "Acerca da possibilidade de pensar a existência em Platão", pelo Mestre Dr. António Pedro Mesquita; "A noção de existência em Kant: *Position* e/ou *Setzung*", pelo Mestre Dr. Pedro Viegas; "Racionalidade e inferência causal", pelo Prof. Doutor João Paulo Monteiro. Prevê-se para breve a publicação em volume destas conferências.

Publicações

Nos últimos anos, o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa tem vindo a fazer um considerável esforço no sentido de publicar os resultados da investigação dos seus docentes, lutando com a crónica falta de meios, mas contando também com alguns apoios esporádicos da Fundação C. Gulbenkian, do extinto INIC e da JNICT. Acaba agora de sair o volume *Pensar Feuerbach*, organizado por J. Barata-Moura e V. Soromenho Marques, que recolhe as comunicações ao Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo* de L. Feuerbach. Muito brevemente sairá um grosso volume com o título *Pensar a Cultura em Portugal*, como Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro. Ambos estes volumes são edição conjunta do Departamento de Filosofia e das Edições Colibri.

Ações de Formação

O Departamento de Filosofia elaborou e apresentou a concurso, no âmbito do Programa Foco, 4 acções de formação para professores de Filosofia, tendo sido todas aprovadas.

As acções, com a duração de 90 horas, decorrem de Março a Junho e de Setembro a Dezembro.

Para além destas acções de formação de sua iniciativa, o Departamento, através dos seus membros disponíveis, dá ainda apoio a outros Centros de Formação.

Colóquio

Tendo como pretexto a comemoração dos 200 anos da publicação da obra de Kant *A Religião nos limites da simples razão*, realiza-se nos próximos dias 29 e 30 de Abril um Colóquio promovido pelo Departamento de Filosofia e subordinado ao tema "Religião, História e Razão da 'Aufklärung' ao Romantismo". A falta de meios e de apoios não permitiu que se concretizasse a participação prevista de especialistas estrangeiros. Estão confirmadas 23 comunicações de investigadores nacionais do Departamento de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), do Departamento de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa, do Departamento de Estudos Germanísticos e de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. O elenco das comunicações é o seguinte:

29 de Abril

Sessão da manhã

Joaquim Cerqueira Gonçalves: "Experiência, Existência de Deus e Religião em *A Religião nos limites da Razão* de Kant"; Manuel Costa Freitas: "A cristologia kantiana"; Leonel Ribeiro dos Santos: "A teologia de Job, segundo Kant"; Cristina Beckert: "Mal radical e má-fé"; Carlos João Correia: "Mal radical e visão mítica do mundo"; Viriato Soromenho Marques: "*A Religion* no horizonte da razão política".

Sessão da tarde

António Marques: "O problema da heroicidade moral em Kant e a questão da transcendência"; Maria Leonor Xavier: "O argumento ontológico: Kant e Santo Anselmo"; António Pedro Mesquita: "A crítica kantiana do argumento ontológico"; Pedro Calafate: "A polémica anti-deísta no século XVIII em Portugal"; Manuel Cândido Pimentel: "Amorim Viana e Kant: a fé nos limites da razão"; Paulo Borges: "Religião racional ou razão religiosa? Kant e Leonardo Coimbra".

30 de Abril

Sessão da manhã

José Barata-Moura: "O tratado teológico-político de Kant"; Pedro Viegas: "Teleologia moral ou moral teleológica?"; Pedro Alves: "Do primado do prático à filosofia da história"; Artur Morão: "A filosofia da esperança em Kant".

Sessão da tarde

Filomena Molder: "A história como objecto problemático em Goethe"; Adriana Veríssimo Serrão: "Razão, humanidade e limite: a presença de Kant na interpretação feuerbachiana da religião"; Manuela R. Sanchez: "Contra o proselitismo. Forster e a questão da tolerância"; José Miranda Justo: "Perspectivismo, religião e hermenêutica entre Hamann e Schleiermacher. Esboço para uma compreensão crítica"; Teresa Cadete: "Religião, âncora do bem-estar? Problemática do fenómeno religioso em F. Schiller"; Manuel Carmo Ferreira: "Projecto de uma nova religião".

APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

O ESTATUTO DAS HUMANIDADES – O REGRESSO ÀS ARTES

Joaquim Cerqueira Gonçalves

A OBJECTIVIDADE COMO CATEGORIA FILOSÓFICA.

SUBSÍDIOS PARA UMA CARACTERIZAÇÃO

José Barata-Moura

JUSTIÇA E *SENTIDO DA TERRA*

Viriato Soromenho Marques

PLATÃO, HERACLITO E A ESTRUTURA

METAFÓRICA DO REAL

José Trindade Santos

APRESENTAÇÃO DA METAFÍSICA DE MALEBRANCHE

Mafalda de Faria Blanc

O RETORNO AO MITO. NIETZSCHE, A MÚSICA E A TRAGÉDIA

Leonel Ribeiro dos Santos

O NIILISMO DE MERLEAU-PONTY

Isabel Clemente

ESTADO DA QUESTÃO

A IMAGEM DE LUDWIG FEUERBACH NA LITERATURA

MAIS RECENTE (1988-1993)

Adriana Veríssimo Serrão

RECENSÕES

EMMANUEL LEVINAS, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre.*

Cristina Beckert

CLÉMENT ROSSET, *Principes de Sagesse et de Folie.*

Carlos João Nunes Correia

PLATÃO, *Ménon*

Maria José Figueiredo

MEMÓRIA E PROSPECTIVA

NÓTULA SOBRE OS OITENTA ANOS DE ENSINO DA FILOSOFIA

NA FACULDADE DE LETRAS DE LISBOA

Pedro Calafate

ACTIVIDADES DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



Edições Colibri

Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa